محتويات العدد العاشر

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

إن التقدير المتزايد للمجلة الذي عبرت عنه فئات مختلفة من القراء، تنوعت مستويا م التعليمية، واختلفت تخصصا م العلمية، وتباينت اهتماما م الفكرية، وتباعدت مواطنهم الجغرافية، إن مثل هذا التقدير مؤشر مهم على أن الخطاب الذي سعت ا لة منذ نشأته إلى الإسهام في تطويره وإنضاجه إنما هو خطاب يلتحم بشعور دوائر واسعة من مثقفي الأمة ومفكريها بضرورة أن يرتاد الفكر الإسلامي آفاقاً جديدة في حركيته، تجديداً للمنهج في طرح القضايا والنظر فيها، وتطويراً للرؤية في إثارة الأسئلة والإجابة عنها، خروجاً بذلك من مرحلة الركود التي ارتد إليها العقل المسلم في عصرنا حيناً من الدهر. ففي ظل حالة الركود هذه، أصبح العقل المسلم وكأن لا وظيفة له غير إعادة إنتاج مقالات الآخرين ومقولا م، سواء أكانوا سابقين من أجيال الأمة المتعاقبة، أم لاحقين من أبناء حضارة الغرب المهيمنة الغالبة.

وإذا كانت المرجعية التاريخية للأمة، في مراحل ازدهارها الحضاري وإشعاعها الثقافي، قد تأسست على قاعدة الوحي الإلهي قرآناً هادياً وسنةً مرشدة، فإن العقل المسلم الذي استضاء بنور الوحي وتفاعل مع مقرراته ومعطياته، كان عقلاً اجتهادياً منفتحاً غير منكفئ، مقْدِماً غير متراجع، انفتح على تجارب الإنسانية ما غبر منها وما حضر، فماز طيبها من خبيثها، واستخلص من تراثها حكمته الباقية وعبرته الماضية، واستوعب الصالح والنافع من إنجازا ا، وضم ذلك كله إلى حقائق الوحي الثابتة وقيمه الخالدة، فشاد للمعرفة صرحاً "ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع"، كما جاء في عبارة الإمام الغزالي في مقدمة كتابه المستصفى.

تلك كانت الصورة الكلية، ولكنها صورة لم تكن طبعاً تخلو من حالات توتر وشد وجذب. ولم يكن ذلك التوتر مرضياً بقدر ما كان توتراً إيجابياً يدعو إلى الحيوية ويحفز العقل على التجاوز والتجديد، بقطع النظر عن التقويم النهائي لما أنجزه هذا العقل في الحقول المعرفية المختلفة التي نشأت وترعرعت في الإطار الحضاري الإسلامي، سواء نسبنا

إنجازاته إلى معيار الوحي أو نسبناها إلى ما تحقق في العصر الحديث في ظل حضارة الغرب وثقافته. فما يهمنا هنا هو أن تلك المرجعية التاريخية التي تشكلت ابتداءً على أساس مقررات الوحي وتعاليمه، قد أوجدت فضاءً ثقافياً عاماً ورؤية كلية مشتركة، هما اللذان يسرا لحركة الفكر عوامل انطلاقها وللأفكار مجال تفاعلها ونموها، كما وفرا للمدارس العلمية والتيارات الفكرية المختلفة والقوى الاجتماعية المتباينة إطاراً رحباً لنشوئها وتطورها وتكاملها، وذلك كله في سياق جدلية تفاعلية مع واقع الأمة وتطورها التاريخي اجتماعاً وثقافةً وحضارة.

بيد أن تلك المرجعية التاريخية لم يكن لها أن تستمر على هيئتها من التماسك والفعالية والحيوية والنمو، إذ قد أصا ا ما أصاب الحضارة الإسلامية من الجمود والتوقف والتحلل، فاختلّت فيها الرؤية الكلية، واهتزت منها القواعد التأسيسية، واضطربت فيها العلاقات بين ما هو رئيس وما هو فرع من عناصرها التكوينية. وأمام ذلك الاختلال والاهتزاز والاضطراب، بل وبسبب ذلك كله، وجدت مرجعيةٌ أخرى -وضعيةُ المنشأ، دهرية التوجه- سبيلَها إلى ثقافة الأمة وفكرها، واحتلت من حيا ا مواقع التأثير والتوجيه، فتشكلت على ذلك غالب نظمها في السياسة والاقتصاد والاجتماع. وقد آل الأمر نتيجةً لذلك إلى تمكن حالة من الازدواجية والانفصام في حياة الأمة بين شعور بالانتماء -وجداناً وتاريخاً- إلى هوية إسلامية جامعة، والخضوع -واقعاً- لأنماط من النظم والعلاقات مجافيةٍ لقيم الإسلام، غير محققة لمقاصده، ولا مستجيبة لتوجيهاته.

ولم تكن الجهود التي شهد ا الأمة طوال ما لا يقل عن قرنين من تاريخها الحديث في عمومها إلا سعياً ناصباً للخروج من حالة الازدواجية والانفصام، بل حالة الضياع التي انتهت إليها، ما يجعلنا ندرك أن الأمر، في حقيقته، يتطلب إعادةَ تأسيس مرجعية الأمة، تأسيساً يستصحب عبرة التاريخ، ويعي مغزى الحاضر ويستجيب لمتطلباته. على أن إعادة التأسيس هذه ليست أمراً يسيراً وبسيطاً، وإنما لا بد من أن تسبقها عملية منهجية تفكيكاً للمرجعية التاريخية الدائرة والمرجعية الهجينة السائدة بكل عناصرهما وأبعادهما. ونحسب أن مثل هذه العملية التفكيكية إذا ما أُنجزت بشروطها العلمية ستفضي بنا إلى درك أن الجذر التأسيسي للأمة في اجتماعها السياسي وثقافتها (وهو الوحي قرآناً وسنة) ينبغي أن يستعيد مكانته في عملية التأسيس جديداً يتنـزل على أوضاع العصر ومعطياته، ومعطاءً يسائله

العقل فيستجيب لتساؤلاته وإشكالاته، فيأتي تأويلُه في الواقع أشكالاً ونماذج وأنماطاً ليس من الضروري أن تكون لها سوابق وأشباه فيما سلف من تجارب الأمة.

تلك أفكار وآمال أملاها علينا التأمل في بعض مادة هذا العدد الذي نرجو أن يكون ما ورد فيها مدخلاً لافتتاح مرحلة جديدة من البحث والنظر لا في حياة ا لة فقط، وإنما في حياتنا الفكرية والعلمية عامة.

في هذا العدد يدعونا محمود الرشدان إلى البحث عن نظام المعرفة في القرآن الكريم، منبهاً إلى جملة من القضايا التي ينبغي أن تحتل الأولوية في مثل هذا البحث عن نظام المعرفة في القرآن الكريم، منبهاً إلى جملة من القضايا التي ينبغي أن تحتل الأولوية في مثل هذا البحث، وإلى التجليات التي يمكن أن تكون لها في الواقع الثقافي والتربوي للأمة.

أما التيجاني عبد القادر فيتخذ قضايا السياسة وهمومها مدخلاً إلى التعامل مع القرآن الكريم وتحمل هدايته، مقترحاً جاً في التفسير والتأويل يقوم على محاولة بناء نموذج علمي لتفسير الظواهر السياسية وحل إشكالا ا النظرية والعملية، غايته في اية المطاف الربط بين هداية الوحي وما يطابقها من أوضاع الاجتماع السياسي وعلاقاته.

ويأخذنا عبد الوهاب المسيري في إطلالة على حضور الفكر اليهودي وأثره فيما عرف في الثقافة الغربية الراهنة بفكر ما بعد الحداثة القائم على التفكيك وهدم كل المرجعيات، والدعوة إلى حالة من السيولة وغياب المركز. وبذلك يسهم الكاتب في توسيع نطاق رؤيتنا للآخر (الغرب) وتعميق فهمنا لمصادر الإلهام في ثقافته.

أما أنس الشيخ علي فينهض باستقصاء ملامح صورة الأسلام والمسلمين كما ترسمها -باللغة الإنجليزية- الرواية الشعبيةُ في كل من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية. ولعل ما قام به الكاتب في هذا المقال يدخل في عداد الأبعاد في اهتمامات المثقف المسلم وهو يتابع تطور نظرة الآخرين إليه.

وتضيء مراجعات الكتب المنشورة في العدد جوانب مختلفة من قضايا وإشكالات هي مما يشغل بال الكثيرين ويؤرق أذها م.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل

هيئة التحرير

بحوث ودراسات

حول النظام المعرفي في القرآن الكريم

محمود عايد الرشدان[*]

مقدمات

الأساس الذي ينطلق منه هذا البحث، يقوم على تصور أن مكانة أي أمة ومقامها بين الأمم، تقررهما ثلاثة أنظمة مترابطة متداخلة، يؤثر بعضها في البعض الآخر، وهذه الأنظمة هي:

1- النظام الاعتقادي.

2- النظام المعرفي.

3- النظام القيمي.

فقد انتقلت الأمة المسلمة، من مكانة الخيرية والشهادة على الناس، إلى منـزلة الغثائية والتبعية الحضارية، نتيجة تشوهات متراكمة في هذه الأنظمة الثلاثة، بأسباب وعوامل داخلية ابتداءً، سهلت ومكنت للعوامل والقوى الخارجية أن تحيل هذه الأمة إلى جثة هامدة ممزقة، تنتظر ببلادة عجيبة تنفيذ حكم الإعدام بأيدي أعدائها، وبعض أبنائها على السواء.[1]

---

[*] دكتوراه في التربية والتنمية من جامعة ويسكنسن في الولايات المتحدة الأمريكية 1975م. عميد كلية العلوم التربوية في جامعة الزرقاء الأهلية (الأردن).

[1] هذا الافتراض مبني على فهمنا لآيات قرآنية عديدة منها:

أ- والْعصرِ. إِن الْإِنسانَ لَفِي خسرٍ . إِلا الذِين آمنوا وعمِلُوا الصالِحاتِ وتواصوا بِالْحق وتواصوا بِالصبرِ (العصـر: 1-3).

ب- يرفَعِ الله الذِين آمنوا مِنكُم والذِين أُوتوا الْعِلْم درجاتٍ (المجادلة: 11).

ج- كُنتم خير أُمةٍ أُخرِجت لِلناسِ تأْمرونَ بِالْمعروفِ وتنهونَ عنِ الْمنكَرِ وتؤمِنونَ بِاللهِ (آل عمران: 110).

د- وكَذَلِك جعلْناكُم أُمةً وسطاً لِتكُونوا شهداءَ علَى الناسِ ويكُونَ الرسولُ علَيكُم شهيداً (البقرة: 143). وعلى أحاديث نبوية شريفة منها:

- حدثنا عبد الرحمن بن إبراهيم الدمشقي، حدثنا بشر بن بكر حدثنا ابن جابر، حدثني أبو عبد السلام عن ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: "يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال: بل أنتم يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينـزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم، وليقذفن الله في قلوبكم الوهن، فقال قائل يا رسول الله؛ وما الوهن؟ قال: حب الدنيا وكراهية الموت". (رواه أبو داود: السنن، 165/6).

ويقتصر الحديث في هذا البحث على بعض جوانب النظام المعرفي وما أصابه من خلل وتشوهات، وما يمكن عمله فيه من أجل إعادة بنائه وتأسيسه على هدي من النظام المعرفي في القرآن الكريم.

ومن أخطر ما أصاب النظام المعرفي عند المسلمين من تشوهات وانحرافات التحول التدريجي المستمر من نظام للمعرفة ينبت في عقيدة التوحيد، ويتطور بالاجتهاد والتجديد، إلى نظام قائم على الازدواجية بين ما هو (علماني) وما هو (ديني)، وعلى الخصومة بين ما هو وحي وما هو اجتهاد بشري، نظام قائم على التقليد والجمود.

ولقد سيطر على أنظمة التعليم في العالم العربي والإسلامي منذ عدة قرون فئتان من المقلدين: الجامدين والجاحدين. ففئة المقلدين الجامدين، يرون أنه لم يترك الأولون الآخرين شيئاً، وفئة المقلدين الجاحدين، غيروا قبلتهم الحضارية والفكرية إلى الغرب، فلم يروا خيراً ولا تقدماً إلا في الغرب ومناهجه، وأصبح جل همهم تقليده وإتباعه حتى لو دخل جحر ضب لدخلوه.

وكان من نتائج هذا الانفصام والتحول في النظام المعرفي والتعليمي عند المسلمين، ظهور خصومة بين عقيدة الأمة وثقافتها وقيمها من جهة، والسياسات والمناهج التربوية والإعلامية من جهة أخرى. وهكذا قام نظام تربوي -تعليمي- إعلامي، محروم من الشرعية، ومن الكفاءة والفاعلية على حد سواء. حيث أن شرعية النظام المعرفي والتعليمي تقوم على ارتباطه بعقيدة الأمة وثقافتها وقيمها، أما صلاحيته وكفاءته فتقومان على مدى قدراته على تحفيز واستنهاض أبناء الأمة واستثمار طاقا ا، وملاءمته لتلبية حاجات الأمة، وتمكينها من مواجهة التحديات التي تقابلها. وصناعة مستقبل أقل فرقة وتبعية وأكثر عزة وازدهاراً.

ولقد تجلت هذه الخصومة وذاك الانفصام، بين عقيدة الأمة وثقافتها وتراثها من جهة، وأنظمتها التربوية والإعلامية والاقتصادية من جهة أخرى، في المعارك المصطنعة بين الأصالة والمعاصرة وبين الإسلام والعروبة، وبين المصالح المحلية والمصالح الوطنية، وغير ذلك من الثنائيات.

ولسوء الحظ، فلقد اكتسب مصطلحا الأصالة والمعاصرة ظلالاً فكريةً عقدية، واستخدما بطرق أدت إلى تعميق الازدواجية والخصومة بين التراث الذي قُدم على أنه يمثل الأصالة، والتحديث (التغريب) الذي قُدم على أنه يمثل المعاصرة. وهكذا، فبدلاً من أن يترجم الولاء للأمة والحرص على ضتها إلى فهم التراث واستيعابه والبناء عليه،

بالاجتهاد من جهة، وفهم واستيعاب الحضارة الغربية والاستفادة من منجزا ا، بعد تصفيتها بمصفاة عقيدة الأمة وقيمها، من جهة أخرى، وبدلاً من ذلك حولت الأصالة والمعاصرة إلى معسكرين متناقضين متحاربين، ينتقص أحدهما الآخر، وأصبحت الأمة مشلولة في نصفيها. أسهم في هذا العجز والشلل، الجامدون والجاحدون على السواء.

والحق إن الأمة تحتاج إلى نظام معرفي تعليمي أصيل ومعاصر معاً، ومن أعجب العجب أن يظن إنسان أنه يمكن أن يكون أصيلاً ولكنه غير معاصر، أو معاصراً ولكنه غير أصيل، فمن واجبات الأصالة وصفا ا الشهادة على الناس، والشهادة الحقة لا تكون إلا بالمعاصرة والتدافع.

والمعاصرة الحقة لا تكون إلا بالأصالة والانتماء، وإلا أصبحت تقليداً أعمى واغتراباً وتبعية. وإن كانت الأصالة أو المعاصرة دواءً، فإن لكل دواء مدة صلاحية، وبيئة زمانية ومكانية تحدد فاعليته. كما أنه تظهر في كثير من الأحيان مضاعفات جانبية خطيرة نتيجة استعمال دواء ثبتت صلاحيته وكفاءته في مكان معين وزمان محدد، عند استخدامه من قبل أناس آخرين، أحوالهم وأزما م مختلفة. ويطلق المفكر مالك بن نبي على الأفكار المنقولة من الماضي دون تجديد: الأفكار الميتة، وعلى الأفكار المنقولة من بيئات ثقافية وحضارية مختلفة دون تمحيص الأفكار القاتلة[2]. وهكذا تصير الأصالة والمعاصرة في ممارسا ا المشوهة، تداولاً للأفكار الميتة والأفكار القاتلة في آن واحد. والأمة التي يكثر فيها القتلة والموتى، تكثر فيها المقابر والسجون، وتتعطل فيها الطاقات والمواهب.

ولقد عالج كثير من الباحثين والعلماء هذه الخصومة الفاسدة المفسدة بين الأصالة والمعاصرة، وبين الدين والدنيا، وبين القديم والجديد، ونكتفي في هذا المقام بالاستشهاد برأي الدكتور زكي نجيب محمود إذ يقول:

"شر خيانة يخون ا المعاصرون أمانة السالفين، هي أن يقلدوهم تفصيلة بتفصيلة، وموقفاً بموقف، وإنما تصان الأمانة بأن نحافظ على المنظار الذي يساعدنا على رؤية ما هو دقيق، وما هو بعيد، دون أن نتوقف أن نرى المَشاهِد نفسها التي كان قد شاهدها السابقون ذا المنظار... إن حاضرنا لا بد أن يكون نسيجاً من قديم وجديد والقديم هو لحمته والجديد هو سداه."[3]

---

[2] مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. دمشق: دار الفكر، 1988، ص 146-152.

[3] زكي نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، القاهرة: دار الشروق، 1976، ص 50-51. كما ورد في عبد الغني عبود: "إسلامية العلوم التربوية بين المؤيدين والمعارضين"، بحث كتب عام 1996م (غير منشور)، ص 19.

ويتابع الدكتور زكي محمود معالجته بقوله:

"إذا أردنا تغيير وجه الحياة التي نحياها، فلن يكون ذلك بأن نفتح كتب السابقين لنروي عنهم ما قالوه، وننقل عنهم ما صنعوه، وإنما السبيل القويمة، بل السبيل الوحيدة، هي أن نسأله عما يراد تحقيقه في المستقبل، فالماضي لا بد منه، لا لنجعل منه نموذجاً نحتذيه بل ليكون مصدراً للإلهام فيما ينبغي أن نصنعه. إن ولاءنا لآبائنا يجب أن يكون في محاكا م في وقفتهم تجاه الحياة، لا في إعادة ما صنعوه حرفاً بحرف، وكانت وقفة آبائنا في عصور القوة هي المغامرة والمخاطرة، وهي في إبداع الجديد، ليضيفوا مرحلة جديدة في حياة الإنسان.

والولاء لهم إنما يكون في اتخاذنا من حياتنا وقفة كهذه، تبدع وتضيف، تخاطر وتغامر، تخوض التجربة وتتعرض للخطأ، لتعرف الصواب... ولن نستطيع أن ننهض من الكبوة الحضارية التي طال بنا عهدها بحيث نسير مع سائر الدنيا سير الشركاء لا سير الأتباع إلا إذا جاءت الحوافز من الدين، والوسائل من العلم."[4]

ويجدر بنا عند هذا الحد أن نثير السؤال التالي: لماذا استطاع المنهج العلماني وما يصاحبه من فصل الدين عن الدولة أن يقود ا تمعات الغربية إلى إنجازات علمية وحضارية مكنتها من سيادة العالم، بينما لم تستطع الدول المسلمة التي تبنت العلمانية وفرضتها على مجتمعا ا تحقيق تقدم مماثل؟!

إن الإجابة على هذا السؤال جد مهمة، ويقتضي ذلك القيام ببحوث مستقلة من اختصاصات متعددة قائمة على منهجية توحيدية، ولكننا نستطيع أن نقرر في هذا المقام ما يأتي: إن الإبداع العلمي والإنجاز الحضاري، كلاهما يحتاج إلى عقول متحررة من الخرافة والخوف، متحفزة لاكتشاف ا هول، وإلى نفوس متحررة من القهر والكبت والطغيان. فعقلية القطيع ونفسية العبيد لا يمكن أن تكون مكتشفة أو مجتهدة ومجددة. ولقد استطاعت حركة التنوير والعلمانية في الغرب أن تحرر العقل الغربي وتطلق عقاله من الخرافة والتبعية لسلطان الكنيسة المتخلف الذي فرض باسم الدين، وتحرر النفوس من العبودية والقهر الذي فرضته الأنظمة السياسية المتحالفة مع الكنيسة.

إن العقل المسلم لم يتحرر من الخرافة إلا بالوحي، ولم يتحرر العربي من جاهليته القبلية وتبعية الأكاسرة والأباطرة إلا برسالة الإسلام العالمية. فالعلمانية أفقرت العقل المسلم وغربته، ذلك أنه فصلته عن منابع تحفيزه وهدايته، وقطعت جذوره عن مصادر

---

[4] المصدر نفسه، ص 203-204.

تغذيته وقوته، فالعلمانية قطعت علاقة المسلم بالوحي، ذلك المصدر الخالد الذي من شأنه تحريره من الخرافة والجهل، ومن الخوف والذل، والحافز الملهم لإنجازه وعبقريته. كما فصلت العلمانية العقل المسلم عن تراثه وثقافته، فأصبح كشجرة منبتة لا تؤتي ثمرة، ولا تمد ظلاً. ومن جهة أخرى، فقد فصلت العلمانية في ا تمعات المسلمة، الدولة والحكومة عن الشعب وا تمع، ذلك أنه فُرضت تتويجاً للهيمنة الغربية على العالم الإسلامي، بينما أنشأت في ا تمعات الغربية حكومات ديمقراطية تمثل شعو ا، فكانت حكومات من الشعب وللشعب وبالشعب.

وقد كانت العلمانية في الغرب نبتاً طبيعياً لحل الصراع والتناقضات التي سادت بين مواقف الكنيسة وما تدعيه لنفسها من معرفة بالعلام، وما يتوصل إليها العلماء الباحثون بالمشاهدة والتجربة، فكانت العلمانية في الغرب حركة قد حان موعدها لإ اء سيطرة "رجال الدين" وخرافا م على ا تمع وطاقاته الروحية والعقلية.

يصف أحد الباحثين المسلمين علاقة الوحي بالعقل المسلم فيقول:

"لقد فتح الوحي للعقل المسلم أبواباً شتى من العلوم والمعارف ليس في مجال العلوم اللغوية والشرعية فقط، بل وامتد ذلك إلى علوم الطب والجدل والهيئة والهندسة، والجبر والمقابلة والنجامة وغير ذلك... فالوحي هو الموضوع الأساسي لجميع العلوم، بل إن الحضارة الإسلامية كلها، إن هي إلا محاولة لعرض فكري منهجي لهذا الوحي، ويتضح ذلك من أبنية العلوم نفسها".[5]

ويحلل الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، مثل هذه العلاقة ويشير إلى الاختلاف بين بعض الأمم ذات العقائد الدينية التي أنجزت مثل ما أنجزت الأمة الإسلامية من علوم وحضارة، ثم اعتر ا أزمات اعتقادية كبرى إلى درجة الإلحاد والتعطيل، ومع ذلك لم يصبها ما أصاب الأمة المسلمة من لهل وانحطاط في حضار ا، هذا مع أن الأمة المسلمة وإن نالها شيء عظيم في عقيد ا سواء كان من حيث الجوهر أم من حيث التصريف، فإ ا لم تزايلها ثباتاً ولم تنقطع عنها، فيقول رحمه الله:

" وهذا راجع إلى موقع العقيدة الدينية من المقومات لكيان الأمة، فإن موقع العقيدة الدينية من مقومات الكيان الاجتماعي للأمة الإسلامية باعتبارها مجتمعاً دينياً بالمعنى الأخص، وهو موقع رئيس جوهري كان فيه الدين العامل الأول المباشر لصنع ا تمع، وكان هو الحافز لنهضته الفكرية، والممهد له طريق الاتصال بما أنتجت من

[5] عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب: منهجية البحث في التربية الإسلامية: رؤية مغايرة، جامعة المنصـورة، إدارة البحـوث، 1996، ص 112. والنص مقتبس من طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، د. ت، ج2، ص 530-537

الأفكار والصنائع... فبالدين فكّر، وبالدين تحضر، وبالدين أنتج آثار حضارته، وبالدين أقام الدولة الصائنة للمجتمع وحضارته".[6]

وفي الحقيقة فإن الإنجازات العلمية والحضارية الغربية التي جاءت نتيجة حركة التنوير العلمانية، لم تمثل طلاقاً بائناً بين الحضارة الغربية والدين المسيحي، بل مثلت انفصالاً بين اختصاصات "رجال الدين"، ورجال العلم، وفصلاً بين ما لله وما لقيصر في الاقتصاد والدولة. فالحضارة الغربية العلمانية الحديثة حضارة نصرانية في لحمتها، يونانية ورومانية في سداها، يهودية في قيمها وتوجها ا وأساليب معاشها وعلاقا ا مع الآخرين.

ومن جهة أخرى، فإننا لا نعرف في مصادر الإسلام من قرآن وسنة، أو في التراث الإسلامي، ما يدل على وجود وقيام مؤسسة شبيهة بمؤسسة الكنيسة الغربية، أو طبقة شبيهة بطبقة رجال الدين المسيحي. وهكذا فإننا نرى تبايناً وتناقضاً في المسار الحضاري للمسلمين من جهة وللغرب المسيحي من جهة أخرى، حيث أن الازدهار الحضاري للعالم الإسلامي قد سبقه وصاحبه ازدهار لعلوم القرآن والسنة، جنباً إلى جنب مع ازدهار العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، بينما نرى أنه في المسار الحضاري للغرب المسيحي لم تزدهر العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، إلا بعد تقويض نفوذ الدين المسيحي ورجاله على النفوس وا تمع.

هكذا فعندما حاولت الدول المسلمة اقتباس النماذج الغربية العلمانية في التربية والتنمية، وحاولت فرضها على المسلمين، لم تحدث هذه المحاولات في العقل المسلم إلا إفقاراً للمواهب، وشللاً للطاقات، وتبديداً للموارد.

فماذا حدث للمسلمين؟ ولماذا لم يستطيعوا منذ قرون إيقاف التدهور الحاصل لحضار م ومجتمعا م؟ وأين مهمة عقيدة التوحيد فيهم؟ وكيف أصبحت معتقدا م في وادٍ ومؤسسا م وأنماط حيا م في وادٍ آخر؟ ولتوضح هذه الظاهرة نعود إلى الشيخ ابن عاشور مرة ثانية إذ يقول:

"إن الإرادة الاعتقادية البناءة هي التي خارت وضعفت، فأصبحت الأوضاع الاجتماعية، والآثار المدنية تصدر عن غير ما كانت تصدر عنه، فصارت هي في وادٍ، والعقيدة الدينية في وادٍ، وبقي المسلم وفياً لعقيدته الدينية، غيوراً عليها من جهة، متقبلاً

[6] محمد الفاضل بن عاشور: روح الحضارة الإسلامية، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهـد العـالمي للفكـر الإسلامي، 1992، ص 74-75.

لحياته العملية، مطمئناً إلى واقعها من جهة أخرى، حتى أصبح المبدأ النظري والواقع العملي عنده متباينين... يعرف الشر ويعيش به، فهانت نفسه أيضاً في نظره لأنه تعيش أسيرة لحياة الشر، لا تستطيع أن تغيره، ولا أن تتنحى عنه، وتولدت عن ذلك العقد النفسية الخطيرة، عقدة الشعور بالنقص الذاتي، وعقدة اليأس من استضافة الحقيقة الدينية، وعقدة الإلف لحياة الشر، مع موت الوازع الذي يصدها، وتولدت عن ذلك نظرية تفكيك الدين عن الدنيا، باعتبار أن الدين خير غير واقع والدنيا شر واقع... فأصبح الذي كان يصدر عن إرادته الدينية القوية، صادراً عن يأسه من الدين الذي أضعفه وأفناه."[7]

وعلى أي حال فقد آلت العلمانية إلى (دين)، دين ينـزع القدسية عن كل ما هو مطلق غير مادي وغير قابل للقياس والتجربة، ويقدس كل ما هو مادي تجريبي كمي. وفي هذا الدين الجديد، دين العلمانية، كل شيء نسبي؛ أما الروح والوحي فليس لهما أي أهمية في تقدم الإنسان وتنميته، والعقل المسلم إذا فُصِلَ عن تعلقه بالحقائق والقيم المطلقة، التي يدل عليها الوحي، يصبح عقلاً ضعيفاً لا يقدر على الإبداع ولا على الاجتهاد.

إن النسبية والنفعية الآنية (البراجماتية) تسودان النظم الثقافية والتعليمية الغربية، وفي ظل هذه السيادة فليس هناك قيمة مطلقة ولا حقيقة مطلقة. ويصف أحد علماء التربية الأمريكيين هذا الوضع كما يأتي:

"إن هذه الحماقة تعني أنه لا يسمح للناس أن يبحثوا عن الفضيلة الإنسانية الفطرية ثم يلتزموا ا عند اكتشافها، لأن هذا الاكتشاف يصاحبه اكتشاف الشر والرذيلة وازدراؤهما، ولهذا فإن الفطرة والعقل يجب أن يكْبتا بالتعليم، والروح الحقيقية يجب أن تستبدل بروح مصطنعة."[8]

وفي ظل ثقافة النسبية والنفعية الآنية، فإنه ليس هناك مكان للإنسان المثَل والقدوة، دع عنك الإنسان الكامل. ويصف العالم الأمريكي نفسه (آلان بلوم) هذا الحال بقوله:

---

[7] المصدر نفسه، ص 76-77.

[8] انظر:

Alan Bloom: The closing of the Amercan Mind, New York: Simon and Schuster, 1987,p.30.

"الناس بشكل عام والشباب منهم بشكل خاص، عندهم تصور قوي عن الجسم المثالي، وإ م يسعون إليه باستمرار. ولكنه لم يعد لديهم أي تصور عن النفس المثالية، ومن ثم لا يطمحون إليها، بل هم لا يتخيلون أن يكون هناك مثل هذا الشيء."[9]

إن هذا التصور الغربي العلماني القائم على النسبية في كل شيء، يتناقض مع المفهوم القرآني لخلق الله الإنسان في أحسن تقويم، وتقريره أن خلُق الرسول ﷺ خلُق عظيم، وأنه للمؤمنين أسوة حسنة، ومثال يقتدى ونموذج يحتذى.

وهذه الخلافات والتناقضات بين نظام الإسلام القائم على التوحيد والتكامل، والنظام العلماني القائم على النسبية واللذة الآنية، لا بد أن تقود إلى أجوبة مختلفة عن الأسئلة الرئيسة التي تثور في ملكة كل إنسان وفطرته: من أنا؟ ما طبيعتي وما الغاية من وجودي وحياتي؟ ما مصيري بعد الموت؟ ما حقيقة علاقتي مع نفسي ومع الحياة ومع الكون وما طبيعتها؟

إن اختلاف الأجوبة عن هذه الأسئلة الفطرية الإنسانية واختلاف مرجعيا ا واختلاف مناهج الوصول إليها، كفيل بأن ينتج نظماً معرفية وحياتية مختلفة في أهدافها ومناهجها ووسائلها.

إن تطوير نظام معرفي إسلامي، يقوم على التوحيد، ويطور بالاجتهاد والتجديد؛ لأمر خطير وكبير يتجاوز قدرات الأفراد من العلماء والمختصين. إنه ممكن فقط، إذا ما انبرت له مؤسسات ذات رسالة يعمل فيها علماء يؤمنون ذه الرسالة، ويعملون لإخراجها وتطبيقها في صورة أنظمة اجتماعية مناسبة.

إن تطوير نظام معرفي إسلامي (أصيل ومعاصر في آن واحدٍ) يشتمل على أربعة محاور وأركان متداخلة، ويتقوم ا في الوقت نفسه، هذه المحاور هي:

1- محور دراسة مناهج التعامل مع الوحي، (قرآناً وسنة).

2- محور دراسة المناهج المستخدمة في دراسة التراث والتاريخ وتدريسه، نقدها.

3- محور العمل على دراسة ونقد المناهج، والتجارب الغربية، والإنسانية الأخرى في المعرفة، وفي البناء الحضاري، وتقويمها ونقدها.

4- محور بناء منهج اجتهادي، تجديدي، توحيدي، لإقامة علوم وحضارة إسلامية إنسانية موحدة أصيلة ومعاصرة.

---

[9] المصدر نفسه، ص 67.

إن إعادة النظر في مناهج وطرق التعامل مع القرآن والسنة النبوية، من حيث التعلم والتعليم والتطبيق، تشكل المفتاح الرئيس والعامل الحاسم في بناء نظام معرفي وتربوي قادر على إعادة بناء الأمة الموصوفة بالخيرية والمكلفة بالشهادة، إذ إن الطابع الغالب على دراسة مناهج القرآن الكريم والسنة النبوية، هو الطابع التخصصي المحدود، الذي لا يستلهم القرآن الكريم والسنة النبوية في بناء منهجية إسلامية معاصرة للعلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية. فقد استسلم المسلمون وعلماؤهم لأستاذية الغرب ومناهجه في هذه العلوم، واكتفينا بتقديم النقد لمناهج الغرب بين الحين والآخر، ولم نبلغ بعد حد الاقتدار والجرأة على تطوير مناهج متكاملة بديلة. ومن جهة أخرى، تكاد تقتصر دراسات (علوم القرآن والسنة) على دراسات المتخصصين وفق تصنيفات وموضوعات بات الكثير منها لا يمت إلى واقع المسلمين وحاجا م بصلة، وما لم تشتمل المناهج الجديدة على خبرات تجعل من تعاليم القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة ثقافة وخلقاً للعلماء والمتعلمين، للعامة والخاصة على السواء، فإن القرآن الكريم والسنة النبوية سيبقيان بعيدين عن توجيه الحياة، وفي معزل عن برامج تنمية ا تمع وتطويره.

فالمطلوب إذن صياغة مناهج وطرائق قادرة على تحويل تعاليم الوحي لتصبح مكونات أساسية في فكر جميع فئات ا تمع وثقافتهم وأخلاقهم، ويقتضي ذلك فيما يقتضيه تقليل التركيز على الحفظ الأصم، وزيادة الاهتمام بالفهم والتطبيق ابتداءً من سن الطفولة وحتى أعلى مراتب التخصص، كما يقتضي تخصيص جزء من المناهج غير يسير لدراسة الأوضاع والأنظمة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية القائمة وفهمها في ضوء القرآن والسنة، ومن جانب آخر تعميق فهم القرآن الكريم والسنة المشرفة في ضوء الأنظمة والأوضاع القائمة.

وعلى سبيل المثال فإن تدريس فقه الزكاة في معزل عن النظام الاقتصادي القائم وأشكال الثروة السائدة، وتقديرها، ثم دراسة أنظمة الضرائب المعمول به وما إلى ذلك من أنظمة وقوانين، سيكون نمطاً من أنماط الترف العلمي لا ينتج إلا (علماً) لا نفع ولا فائدة فيه.

ومن جهة أخرى، فإن هناك مشكلة التعامل مع التراث، إذ كثيراً ما يعد موازياً في منـزلته لنص الوحي ذاته. ولعله من البديهي أن نقول: إنه يجب ألا يرفع أي فهم بشري لنصوص الوحي إلى منـزلة النص نفسه، ولكن هذه الظاهرة شائعة عند المسلمين، عامتهم وخاصتهم على السواء، إذ تسود قناعة لدى الكثيرين، بأنه ما ترك

الأولون للآخرين شيئاً، وكذلك يسود بين المسلمين فهم أنه لا يحق لأي إنسان توجيه أي نقد علمي لأي من كبار العلماء السابقين، ما لم يصل مثل هذا الناقد إلى مرتبة العالم السبق من العلم والاجتهاد. وقد تعززت قناعات عند المسلمين بأن هذا من المستحيلات ليس على جمهور المسلمين فحسب، بل على المتخصصين من علمائهم المعاصرين كذلك.

أما علاقتنا مع الحضارة الغربية والمناهج العلمانية، وتبعيتنا المطلقة لها، فهي أوضح من أن تحتاج إلى دليل. وتتباعد مواقف المسلمين من الغرب بين إفراط وتفريط، وبين تبعية وتطفيف؛ فإما قبول دون تمحيص، وتصفية وتمييز؛ وإما رفض وإنكار مع جهل وتجاهل دون حصانة علمية، أو تقديم بديل متكامل قابل للانتشار والتطبيق.

إن بناء حضارة إسلامية للمستقبل، تنقذ الإنسانية مما آلت إليه تحت زعامة الحضارة الغربية العلمانية المعاصرة وقياد ا، لا يمكن أن يتم بالأنظمة المعرفية التراثية ولا بالأنظمة المعرفية العلمانية السائدة. فإن بناء حضارة إسلامية إنسانية للمستقبل يحتاج إلى نظام معرفي، يستفيد من إنجازات تراثنا العلمي ومن إنجازات الغرب العلمية وإنجازات الحضارات الأخرى، ولكنه يتجاوزها جميعها بعملية ثورية، لا تراكمية فحسب، فالإنسانية لا تسلم قيادها من حضارة إلى حضارة أخرى، رد أن الحضارة الجديدة تضيف إنجازات كمية على سابقا ا، بل لا بد من تغييرات وإنجازات نوعية كبيرة وإن كانت قائمة على الأصول والعقائد نفسها.

وما كتاب "الإنسان: ذلك ا هول" الذي نشره كاريل في أوائل هذا القرن إلا نوع من التبشير بسقوط الحضارة الغربية، وتحد لأولئك الذين يجرؤون على بناء حضارة جديدة قائمة على احترام إنسانية الإنسان، وعلى علوم توحيدية تدرس الإنسان بكليته الموحدة، لا على علوم تخصصية تفتت الإنسان وبيئته، ولا تقوى على فهمه وإسعاده.

يقول ألكسس كاريل في مقدمة هذا الكتاب ما ترجمته:

"إن هذا الكتاب قد كتب لأولئك الذين يمتلكون من الشجاعة ما يمكنهم من الفهم أنه ليس المطلوب والحاجة الملحة إلى تغييرات عقلية وفكرية وسياسية واجتماعية فحسب، ولكن الحاجة قائمة لإسقاط الحضارة الصناعية (الغربية)، وبزوغ حضارة أخرى بديلة تحقق تقدم الإنسانية... ليس هناك سبيل متاح لتقدم البشرية إلا طريق

التنمية المتوازنة للطاقات الفيزيولوجية والعقلية والروحية للإنسان, إن إدراك الحقيقة الكلية وحده هو الذي سينقذ الإنسان المعاصر."[10]

فهل يملك علماء المسلمين ودعا م المعاصرون من الشجاعة والبصيرة، ومن القدرة والإرادة، ومن العلم والحكمة، ما يؤهلهم إلى إحداث تغييرات ثورية وجذرية أصيلة في مناهج المعرفة والفكر والسياسة والاجتماع ونظمها، مما يعد شروطاً لازمة لبزوغ حضارة توحيدية بديلة عن الحضارة التفكيكية المادية السائدة؟

أهداف التنـزيل ومناهج دراسته

إن ما يفترضه العلماء من أهداف للتنـزيل، محاور رئيسة لموضوعاته يؤثر تأثيراً كبيراً في مناهج دراسة القرآن الكريم وتعليمه، ولعل من أكثر الأهداف شيوعاً وقبولاً، أن القرآن الكريم وكذلك السنة المطهرة هما المصدر الرئيس للأحكام والتشريع. ولقد كتبت مصنفات عديدة حول آيات الأحكام، ولا يتجاوز عدد آيات الأحكام، عند أكثر العلماء، خمسمائة آية، بل إن جلّهم يحصرو ا في حوالي ثلاثمائة وخمسين آية.

إن مثل هذا التركيز على آيات الأحكام التي لا تتجاوز الـ 8٪ من مجموع آيات القرآن الكريم على أقصى الاحتمالات، يعني في الواقع العملي ميش بقية القرآن وجعله ثانوياً خاصة عند بعض الفقهاء. ومن الواضح خطورة التعامل مع 92٪ من آيات القرآن الكريم على أ ا مجرد آيات للتلاوة والاعتبار، دون أي يكون لها موضع متميز في صياغة أنظمة ا تمع وبناء مؤسساته وتوليد ثقافته.

ومن جهة أخرى فقد ركز عدد لا يستهان به من العلماء على الإعجاز اللغوي للقرآن الكريم باعتبار أنه معجزة الرسول الكريم الذي أُرسل في قوم، أخص خصائصهم البلاغة، وأقوى صفا م الفصاحة، ومع إن الله سبحانه وتعالى يصف هذا الكتاب المعجز بقوله ولَقَد يسرنا الْقُرآنَ لِلذكْرِ فَهلْ مِن مدكِرٍ (القمر:17)، إلا أنه تعاقب على المسلمين أزمان، طوروا فيها طرائق ومناهج للتعامل مع القرآن جعلته عسيراً على فهم أكثر المسلمين، ووضع بعض علماء المسلمين شروطاً تعجيزية ترهيبية، اضطرت أكثر المسلمين، للابتعاد عن القرآن، وعد تلاوته للفهم والتطبيق باعتبار أن فهمه لا يستطيعه إلا من كان محيطاً باللغة العربية وبالناسخ والمنسوخ والعام والخاص، وأسباب النـزول وغير ذلك من الشروط. وأدى هذا في واقع الحل، لا في ظاهر

[10] انظر:

Alexis Carrel: Man; The Unknown, New York: Harper and Raw, 1935, pp:xxv,xiv.

المقال، إلى ظهور طبقة من "رجال الدين" أسهمت في التعامل مع القرآن بلفظه ورسمه، لا بفهمه والالتزام بتعاليمه وأخلاقه، وهكذا أقيم حاجز كبير بين المسلمين والفهم السليم للقرآن الكريم باسم العلم والدين وهما من ذلك براء.

يقول الدكتور طه جابر العلواني: "إن عدداً من علماء المسلمين ولفترات طويلة اعتبروا القرآن في الأساس مصدراً لمعرفة تاريخ الأمم التي قص القرآن قصصها للاعتبار والإنذار، بالإضافة إلى ذلك فقد اعتبر القرآن الكريم مصدراً للمعلومات عن الآخرة وعن أحداثها الغيبية، وكذلك مصدراً للأحكام الفقهية. وفي الحقيقة فإن دراسات الأولين حول إعجاز القرآن تكاد تنحصر حول الأمور الثلاثة هذه كما تدل على ذلك كتابات الرازي والباقلاني والجرجاني والقاضي عياض وغيرهم."[11]

ولم ينج من مثل هذا الموقف عالم عظيم كالإمام الشاطبي -رحمه الله- الذي حاج وحذّر من محاولة فهم القرآن في ضوء المعارف الحديثة (الحديثة في عصره وهي قديمة الآن). وقد بنى الشاطبي موقفه هذا على أساس أن شريعة الإسلام نـزلت في العرب الأميين، ولذلك فإن المنهج الصحيح لفهم القرآن يجب أن يقتصر على مناهجهم وطرائقهم في الفهم والتعبير. ويسوق حججه ضد توظيف القرآن في استكشاف العلوم الطبيعية ودراستها فيقول: "تجاوز كثير من الناس الحدود في استشهادهم بالقرآن. حيث أ م زعموا أنه يشتمل على جميع العلوم الكونية بالإضافة إلى اللغويات والمنطق وعلم الكلام وغير ذلك، ولكن هذا على خلاف ما كان عليه فهم السابقين، فإن أسلافنا الأفاضل كانوا أكثر الناس علماً بالقرآن وعلومه وما يشتمل عليه. ولم يعهد منهم أ م تكلموا في القرآن غير ما ثبت من أمره و يه ومن إخباره عن اليوم الآخر."[12]

ولكننا نزعم أن القرآن الكريم، على عكس ما تدل عليه تأكيدات هذا العالم العظيم، كتاب هداية ومعرفة للناس كافة، في كل الأماكن وفي كل العصور. إنه خاتم الكتب وبه ختمت الرسالات إلى أن تقوم الساعة. فهو والحالة هذه لا يمكن أن يحد فهمه وتقتصر علومه على علوم العرب وقت نـزوله، أو علومهم وعلوم غيرهم في أي زمان ومكان آخر. نعم، إن الإحاطة باللغة العربية شرط ضروري لفهم القرآن فهماً

---

[11] هذا النص ترجمة من المرجع التالي باللغة الإنجليزية.

Taha J. Al- Alwani and Imad Al din Khalil: The Quran and the Sunnah: The Time-Space Factor, Herndon, Verginia (U.S.A): IIIT, 1991,p.14.

[12] المصدر نفسه، ص 19.

صحيحاً، لكن هذا الشرط لا يمكن أن يعد كافياً للفهم التام والكامل والنهائي. وإن أي فهم بشري للقرآن الكريم لا يمكن أن نعده أكثر من ظل لحقائق القرآن، وكما يتحدد ظل أي شيء بزاوية النور الذي يسلط على ذلك الشيء وكثافته، فكذلك محاولات فهم البشر للقرآن الكريم، تتشكل بأفهامهم وثقافتهم ومعارفهم المحدودة بحدود إنسانيتهم والمتكيفة بمعارف أزمانهم.

وسنعرض الآن تصنيفات بعض العلماء حول أهداف التنـزيل وعلوم القرآن:

1- الفخر الرازي (544هـ/1706م - 606هـ/1763م).

يقرر الفخر الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب أن "مدار القرآن على أربعة مسائل: الإلهيات والنبوات والمعاد والقضاء والقدر وهي مقصود القرآن كله."[13]

2- شاه ولي الله (1114هـ/1706م - 1176هـ/1763م).

يقول العلامة شاه ولي الله في رسالته الفوز الكبير في أصول التفسير ما يأتي:

"ليعلم أن معاني القرآن المنطوقة لا تخرج عن خمسة علوم هي:

علم الأحكام: وتفصيل هذا العلم منوط بذمة الفقهي.

وعلم المخاصمة: والرد على الفرق الضالة، وتبيان هذا العلم منوط بذمة المتكلم.

وعلم التذكير بآلاء الله: من بيان خلق السموات والأرض وإلهام العباد ما ينبغي لهم، ومن بيان صفات الله سبحانه الكاملة.

وعلم التذكير بأيام الله: يعني بيان الوقائع التي أوجدها الله سبحانه وتعالى من جنس تنعيم المطيعين وتعذيب المجرمين.

وعلم التذكير بالموت وما بعده: من الحشر والنشر، والحساب والميزان، والجنة والنار، وحفظ تفاصيل هذه العلوم وإلحاق الأحاديث والآثار المناسبة لها وظيفة المذكر والواعظ."[14]

3- الإمام محمد عبده: (1266هـ/1849م - 1323هـ/1905م).

يقرر الإمام محمد عبده أن ما أُنـزل القرآن لأجله أمور هي:

1- **التوحيد** لأن الناس كانوا وثنيين وإن كان بعضهم يدع التوحيد.

---

[13] أورده زياد محمد الدغامين: سورة العنكبوت: دراسة وتفسير، رسالة دكتوراه غير منشورة، (الجامعة الوطنية الماليزية، 1991م) ص 113.

[14] شاه ولي الله (ولي الله بن عبد الرحمن): الفوز الكبير في أصول التفسير، منشور كمقدمة لكتاب المعجم المفهرس لآيات القرآن الكريم، عمل ووضع محمد منير الدمشقي، بيروت: دار القلم، د. ت، ص 8.

2- **وعد** من أخذ به وتبشيره بحسن المثوبة، **ووعيد** من لم يأخذ به وإنذاره بسوء العقوبة.

3- **بيان** التي تحيي التوحيد في القلوب وتثبته في النفوس.

4- **بيان** سبيل السعادة وكيفية السير فيها الموصل إلى نعيم الدنيا والآخرة.

5- **قصص** من وقف عند حدود الله تعالى وأخذ بأحكام دينه وأخبار الذين تعدوا حدوده ونبذوا أحكام دينه ظهرياً لأجل الاعتبار واختيار طريق المحسنين ومعرفة سنن الله في البشر.[15]

6- **أبو الأعلى المودودي:** (1321هـ/1903م -1400هـ/1979م).

يؤكد العلامة أبو الأعلى المودودي أن مدار القرآن كله على مصطلحات أربعة هي:

1- الإله. 2- الرب. 3- الدين. 4- العبادة.

ويجزم أن هذه المصطلحات تشكل المحاور التي تدور حولها رسالة القرآن، وكل ما في القرآن ليس له أي غرض آخر إلا توضيح وشرح واحد من هذه المصطلحات أو أكثر.[16]

5- محمد الغزالي: (1335هـ/1917م - 1416هـ/1996م).

خصص الشيخ محمد الغزالي كتاباً خاصاً تناول فيه أهداف القرآن سماه المحاور الخمسة للقرآن الكريم ويقرر في هذا الكتاب -رحمه الله- أن رسالة القرآن وأهدافه تدور على خمسة محاور هي:[17]

1- الله الواحد. 2- الكون الدال على خالقه. 3- القصص القرآني.
4- المعاد والحساب. 5- التربية والتشريع.

ماذا نلاحظ عند التدقيق في الموضوعات والأهداف التي خصها العلماء السالف ذكرهم للقرآن الكريم؟ إن كلاً من هذه الموضوعات، لا شك، تقوم عليه دلالات من آي القرآن الكريم، وكذلك فإن عدداً آخر من العلماء ذكر أهدافاً وموضوعات غير ما أوردناه سابقاً، ولكننا للاختصار آثرنا الاكتفاء بالأمثلة التي أوردنا لأ ا تكفي للتدليل على ما نحن بصدده من أمور هي:

---

[15] الشيخ محمد عبده: دروس من القرآن، بيروت: دار إحياء العلوم، 1984، ص 25.

[16] راجع كتابه: المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم، الكويت: دار القلم، 1971م.

[17] الشيخ محمد الغزالي: المحاور الخمسة للقرآن الكريم، القاهرة: دار الصحوة، 1992م.

1- إن تنوع إعجاز القرآن وما يدل عليه من معارف وعلوم لا يستوعبه علم عالم ولا جيل من العلماء، فهذه الإسهامات والإشارات من العلماء تمثل جواهر متناثرة مستخرجة من كنـز لا تنفد جواهره، ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الرد.

2- إن صياغة كل واحد من هؤلاء العلماء وغيرهم تتأثر بمخزونه المعرفي، وبنيانه الثقافي، وما يتأثر به من أوضاع الزمان والمكان التي يعيش فيها فضلاً عن منهاجه في البحث والنظر.

3- إن إسهامات العلماء والدراسين، على تنوعها وعلى ما يبدو فيها من بعض الاختلافات، لا يلغي بعضها بعضاً ولا ينتقص من قيمتها، بل إنما تشكل تنوعاً وتطويراً ضرورياً، لكي يبقى القرآن الكريم حياً في النفوس، هادياً للأجيال على مر العصور لفهم آيات الله في الآفاق وفي الأنفس، ولتحقيق جدية أداء الإنسان وفاعليته وخلافته في الحياة والوجود.

4- إنه من المفيد، بل من الضروري، أن لا تجمد أفهام المسلمين عند جيل من العلماء مهما عظم، بل ومن واجب العلماء، المختصين في العلوم المختلفة، أن يطوروا مناهج مناسبة لعلومهم ترتكز على تعاليم القرآن والتفاعل معه واستلهام نظامه المعرفي. ولعله يصبح من الممكن فيما بعد ربط هذه المناهج أو توحيدها في نظام أو إطار واحد، يعكس فكرة التوحيد من جهة، ويشتمل على خصائص الثبات والمرونة والتطور من جهة أخرى.

إن ما سنقدمه في الصفحات التالية، نورده في هذا الإطار إسهاماً متواضعاً في سبيل جعل القرآن الكريم المصدر الرئيس لصياغة مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية من جهة، ولتقريب أو إزالة الفجوة بين هذه المناهج وما اتفق على تسميته بالعلوم الشرعية من جهة أخرى.

نظرة أخرى في أهداف التنـزيل والتفريق بين المكي والمدني

يجمع المسلمون عامتهم وخاصتهم، على مر العصور، وعلى اختلاف ثقافاتهم ولغاتهم، على أن عقيدة التوحيد وتطهير الناس من الشرك هو الهدف الأعلى لرسالة القرآن بل لرسالات الأنبياء جميعاً: ﴿وما أُمِروا إلا لِيعبدوا الله مخلِصين له الدين حنفَاءَ ويقِيموا الصلاةَ ويؤتوا الزكاةَ وذَلك دِين الْقَيمةِ﴾ (البينة:5).

ولقد استوعب رسالة الإسلام وهدفها أولئك النفر من الصحابة والتابعين على أفضل وجه، مما مكّن واحد منهم أن يجيب رستم على سؤاله: ماذا جاء بكم؟ قائلاً

على البديهة: "جئنا نخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة."[18]

أرأيت أروع من هذا الفهم والتلخيص والذي أكد على التوحيد ولم ينس الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية على حد سواء؟!

وقد اعتاد علماء المسلمين أن يميزوا بين موضوعات آي القرآن الكريم الذي نـزل في العهد المكي، وذلك الذي نـزل في العهد المدني، وعلى أن واحداً من أوجه الاختلاف بين العهدين، هو تأكيدهم أن القرآن في العهد المكي ركز على بيان عقيدة التوحيد، وتثبيت أركان الإيمان، ومحاربة الشرك وما يقود إليه، في حين أن التشريع وما يتصل به من تعاليم متعلقة ببناء المجتمع والدولة كان من مهمات التنـزيل في العهد المدني، إذ إنه لم يكن للمسلمين في مكة دولة تحتاج إلى قوانين وتشريعات وتفصيلات في أمور العلاقات، والحقوق والواجبات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. عن هذا التركيز على اختلاف موضوعات القرآن المكي والمدني، على وجاهته، أدى إلى قلة الانتباه إلى ما يجمع بين العهدين من توحيد في الهدف مما هو لازم للمسلمين في كل عهد وعلى مر العصور. ولقد تنبه إلى هذا أحد الباحثين المعاصرين إذ يقول:

"فالمفاضلة والتمييز بين موضوعات القرآن المكي وموضوعات القرآن المدني مفاضلة غير مطلقة وغير قطعية، بل يبدوا لنا -بخاصة بعد اكتمال الكتاب المنـزل- أن القرآن المكي والمدني يتداخلان في موضوعاتهما ويتكاملان في عرض المعاني والاحتجاج لها، بحيث لا يستطيع التباين في أماكن النـزول وزمانه أن يفصل بينهما، وأن ما نـزل من القرآن مكيه ومدنيه والسفري منه والحضري والصيفي والشتائي، كله يشكل نسيجاً واحداً حتى يكاد المرء يعجز عن انتزاع بعض الآيات من موضوعها العضوي في داخل السورة وإرجاعها لموقعها الجغرافي والتاريخي دون تشويه الصياغة والإخلال بالمعنى. ولقد لوحظت هذه الخاصية التأليفية حتى عدت بذاتها وجهاً من وجوه الإعجاز القرآني."[19]

وهناك أمر عظيم نـزعم أنه قلّ الانتباه إليه وهو أن القرآن الكريم نـزل فيما نـزل لينشئ نظاماً معرفياً لم يعهده العرب، ولا غيرهم، وقت نـزول القرآن، كما

---

[18] هذا القول منسوب إلى ربعي بن عامر عندما قابل وفد المسلمين رستم.

[19] التيجاني عبد القادر حامد: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، عمان (الأردن): دار البشير، 1995، ص 20. وهذا الرأي قد سبق أن ذهب غليه الدكتور محمد عبد الله دراز (دراسات إسلامية، الكويت: دار القلم، 1973م، ص 17) كما أشار إلى ذلك الدكتور التيجاني نفسه.

أن هذا النظام المعرفي القرآني في من خصائص الثبات والتطور ما يجعله النظام الوحيد، القادر على ربط البشرية بخالقها من جهة، وتمكينها من اكتشاف الآيات الكونية وتسخيرها من جهة أخرى لتكون الأجيال المتعاقبة قادرة على القيام بواجبات الإعمار والاستخلاف، باستخدام أنواع من العلوم والمعارف المتجددة والمتطورة على الدوام. وبلغة أخرى فإن القرآن الكريم، يحتوي على فرائض معرفية، فضلاً عن الفرائض العبادية، وأحكام العبادات والمعاملات.

إن هذا النظام المعرفي الذي جاء القرآن ليقيمه، يتناول الأبعاد الرئيسة لأي نظام معرفي، ألا وهي:

1- تحديد الغاية والهدف من العلم والمعرفة.

2- تحديد مصادرة العلم والمعرفة.

3- استقصاء أنواع العلوم والمعارف، والتعامل معها ضمن أولويات العقيدة وحاجات الأمة في الزمان والمكان.

4- التوجيه إلى مناهج الكشف عن العلوم والمعارف وسبل اكتسا ا.

5- تحديد وتطوير الوسائل الضرورية والمناسبة لاستخدامها في التوصل إلى أنواع العلوم والمعارف المختلفة.

6- تطوير التطبيقات اللازمة لما يكتسب من العلوم والمعارف.

وليست القضية هنا في إقامة الدليل عن أهمية العلم في رسالة القرآن، والمكانة العالية الرفيعة التي خصها الإسلام للعلم، وما يتصل به، وكل من يتصل به من المعلمين والمتعلمين، وكل طريق يؤدي إلى العلم، فإن في ذلك كتباً وتصنيفات ومقالات تكاد لا تحصى، ويكفي في هذا المقام أن نتذكر أن الحكمة من تكريم الله للإنسان باستخلافه، على الرغم من أنه يسفك الدماء، ويفسد في الأرض، هي أن الله علّمه الأسماء كلها (البقرة: 30-33).

وفي كتاب العلم من إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي ما يأتي:

"سئل ابن المبارك من الناس؟ فقال العلماء. قيل فمن الملوك؟ قال: الزهاد، قيل فمن السفلة؟ قال: الذين يأكلون الدنيا بالدين، ولم يجعل غير العالم من الناس لأن الخاصية التي يتميز ا الناس عن سائر البهائم هي العلم، فالإنسان إنسان بما هو شريف

لأجله وليس ذلك بقوة شخصه... ولا بعظمته... ولا بشجاعته... ولا بأكله... بل لم يخلق إلا للعلم."[20]

نقول ليست القضية هنا، إضافة أدلة جديدة على مكانة العلم والعلماء والمتعلمين في الإسلام، بل هي التنبيه على أن القرآن، مكيه ومدنيه، أنشأ نظاماً معرفياً شاملاً متكاملاً، غفل المسلمون عن اكتشافه والعمل بمقتضاه، ثم التنويه ببعض مكونات هذا النظام وميزاته ومناهجه ووسائله. ولنبدأ الآن بعرض مختصر لما ورد في القرآن الكريم حول هذا الموضوع ولنبدأ بما بدأ الله عز وجل به.

أول ما نـزل من القرآن الكريم على الأصح، قوله تعالى في أوائل سورة العلق: اقْرأْ بِاسمِ ربك الذِي خلَق .خلَق الْإِنسانَ مِن علَقٍ . اقْرأْ وربك الْأَكْرم . الذِي علم بِالْقَلَمِ . علم الْإِنسانَ ما لَم يعلَم . كَلَّا إِن الْإِنسانَ لَيطْغى . أَنْ رآه استغنى . إِن إِلَى ربك الرجعى (العلق: 1-8).

إن هذه الآيات فيما نرى تؤسس نظاماً للمعرفة مفتاحه العام والرئيس (القراءة)، وليست هي القراءة المعهودة مما يمثله النطق بكلمات ومفردات، وهو ما فهمه الرسول الكريم عندما رد بقوله (ما أنا بقارئ) إذ كان الرسول ﷺ أمياً، بل إ ا قراءة من نوع جديد وبموضوعات جديدة وبمنهاج جديد.

أما كو ا من نوع جديد فيتجلّى ذلك في قوله تعالى: اقْرأْ بِاسمِ ربك الذِي خلَق ، وقوله تعالى: علم الْإِنسانَ ما لَم يعلَم ؛ فالشق الأول من هذه القراءة هو التلقي من الوحي مما لا يستطيع الإنسان تحصيله بالقراءة والكتابة المعهودة. أما جدة موضوعا ا، وهو ما يثير الدهشة والعجب، فهي أن تبدأ بقراءة الخلق، وهي قراءة كي تكون صحيحة تحتاج إلى علوم متخصصة متقدمة، ثم هي قراءة كذلك في الظواهر النفسية والاجتماعية تتجلى في قوله تعالى: كَلَّا إِن الْإِنسانَ لَيطْغى . أَنْ رآه استغنى ، فالطغيان على مستوى الفرد والجماعة أساسه الشعور بالاكتفاء الذاتي وعدم الحاجة إلى الغير (الاستغناء)، أي الغرور بالقوة والموارد الذاتية، ومن ذلك قوله تعالى: قَالَ إِنما أُوتِيته علَى عِلْمٍ عِندِي أَولَم يعلَم أَن الله قَد أَهلَك مِن قَبلِهِ مِن القُرونِ من هو أَشد مِنه قُوةً وأَكْثَر جمعا ولَا يسأَلُ عن ذُنوبِهِم الْمجرِمونَ (القصص: 78)، وقوله عز وجل: فَإِذَا مس الْإِنسانَ ضر دعانا ثُم إِذَا خولْناه نِعمةً مِنا قَالَ إِنما أُوتِيته علَى عِلْمٍ بلْ هِي فِتنةٌ ولَكِن أَكْثَرهم لَا يعلَمونَ (الزمر 49).

[20] أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، ب. ت، ج1، ص 7.

فالنظام المعرفي القرآني إذن يقوم على الجمع بين قراءتين متلازمتين متكاملتين، هما قراءة كتاب الله المسطور (الوحي) وقراءة كتابه المنظور (الكون)، قراءة الخبر وقراءة المختبر. ولعل مما يساعدنا على تصور الانقلاب العظيم الذي أحدثه هذا المنهاج القرآني في المعرفة ومفاتيحها ومصادرها أن نتخيل أوضاع المجتمع الجاهلي في القرن السادس وأوائل القرن السابع بعد ميلاد المسيح عليه السلام، ثم نحاول أن نقرر محتوى الخطاب الإصلاحي الذي يمكن أن يبدأ به أي مصلح دعوته لمثل ذلك المجتمع. لعل القارئ يوافقني على القول: إنه في المنظور والاجتهاد البشريين لا يمكن لبشر أن يبدأ دعوته الإصلاحية التغييرية بمثل ما بدأ به الوحي على رسول الله محمد ﷺ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾. فلو كان التوحيد مستقلاً عن النظام المعرفي، بحسبانه وحده محور الرسالة الجديدة، لكان من الأولى، في اجتهادنا البشري المحدود، (ونعوذ بالله من التطاول عليه)، أن تتنـزل سور كسور الإخلاص والكافرون قبل سور التكوير والأعلى والليل والفجر والضحى، وغيرها مما هو سابق في التنـزيل، وكل هذه السور بطبيعة الحال مكية، ولعل في أسمائها ما ينبئ بأن النظام المعرفي القرآني، يجعل الكون وما فيه من آيات مداراً رئيساً لما يليق بالمسلمين خاصة، وبالناس عامة، أن يعملوا على اكتشافه وفهم أسراره وقوانينه وسننه، باعتبار ذلك شرطاً لازماً لتمكينهم من تسخيره، وإعماره والقيام بمسؤولية الخلافة فيه. وسنعود مرة أخرى إلى ما يمكن الاستدلال عليه من أسماء سور القرآن الكريم مما له علاقة بموضوعنا هذا.

ولننتقل الآن إلى مزيد من النظر في السور المكية وما تحتويه من موضوعات ومناهج. عدد السور المكية ست وثمانون سورة تشكل (75.4٪) من مجموع سور القرآن الكريم، ومجموع آيات هذه السور (4613) آية تشكل حوالي (73.8٪) من مجموع الآيات القرآنية، بينما مجموع السور المدنية (28) سورة مجموع آياتها حوالي (1636) آية، أي أن القرآن المدني يشكل (24.6٪) من السور و (26.2٪) من مجموع الآيات.

وسنأخذ مثالاً من السور المكية، ليس فريداً في نوعه ولا شاذاً في موضوعه، وهو من سورة الروم التي نـزلت في حوالي منتصف العهد المكي (في السنة السادسة أو السابعة قبل الهجرة). وقد لا يكون إيراد جميع آيات السورة الستين في هذا السياق ضرورياً، ولذلك سنكتفي بإيراد آيات قليلة مع النصيحة بإعادة قراءة السورة ودراستها لكل راغب بمزيد من التمحيص:

قال الله تعالى: الم . غُلِبت الروم . فِي أدنى الْأَرضِ وهم مِن بعدِ غَلَبِهِم سيغلِبونَ . فِي بِضعِ سِنِين لِلهِ الْأَمر مِن قَبلُ ومِن بعد ويومئِذٍ يفْرح الْمؤمِنونَ . بِنصرِ اللهِ ينصر من يشاءُ وهو الْعزِيز الرحِيم . وعد اللهِ لَا يخلِف الله وعده ولَكِن أَكْثَر الناسِ لَا يعلَمونَ . يعلَمونَ ظَاهِرا مِن الْحياةِ الدنيا وهم عن الْآخِرةِ هم غَافِلُونَ أَولَم يتفَكَّروا فِي أَنفُسِهِم ما خلَق الله السماواتِ والْأَرض وما بينهما إِلا بِالْحق وأَجلٍ مسمى وإِن كَثِيرا مِن الناسِ بِلِقَاءِ ربهِم لَكَافِرونَ . أَولَم يسِيروا فِي الْأَرضِ فَينظُروا كَيف كَانَ عاقِبةُ الَّذِين مِن قَبلِهِم كَانوا أَشد مِنهم قُوةً وأَثَاروا الْأَرض وعمروها أَكْثَر مِما عمروها وجاءَتهم رسلُهم بِالْبيناتِ فَما كَانَ الله لِيظْلِمهم ولَكِن كَانوا أَنفُسهم يظْلِمونَ (الروم: 1-9).

ثم قال سبحانه: يخرِج الْحي مِن الْميتِ ويخرِج الْميت مِن الْحي ويحيِي الْأَرض بعد موتِها وكَذَلِك تخرجونَ . ومِن آياتِهِ أَنْ خلَقَكُم مِن ترابٍ ثُم إِذَا أَنتم بشر تنتشِرونَ ومِن آياتِهِ أَنْ خلَق لَكُم مِن أَنفُسِكُم أَزواجا لِتسكُنوا إِلَيها وجعلَ بينكُم مودةً ورحمةً إِن فِي ذَلِك لَآياتٍ لِقَومٍ يتفَكَّرونَ . ومِن آياتِهِ خلْق السماواتِ والْأَرضِ واختِلَاف أَلْسِنتِكُم وأَلْوانِكُم إِن فِي ذَلِك لَآياتٍ لِلْعالِمِين . ومِن آياتِهِ منامكُم بِاللَّيلِ والنهارِ وابتِغاؤكُم مِن فَضلِهِ إِن فِي ذَلِك لَآياتٍ لِقَومٍ يسمعونَ . ومِن آياتِهِ يرِيكُم الْبرق خوفًا وطَمعا وينزلُ مِن السماءِ ماءً فَيحيِي بِهِ الْأَرض بعد موتِها إِن فِي ذَلِك لَآياتٍ لِقَومٍ يعقِلُونَ . ومِن آياتِهِ أَنْ تقُوم السماءُ والْأَرض بِأَمرِهِ ثُم إِذَا دعاكُم دعوةً مِن الْأَرضِ إِذَا أَنتم تخرجونَ . ولَه من فِي السماواتِ والْأَرضِ كُلٌّ لَه قَانِتونَ (الروم: 19-26).

ثم قال سبحانه: ولَقَد ضربنا لِلناسِ فِي هذَا الْقُرآنِ مِن كُلِّ مثَلٍ ولَئِن جِئْتهم بِآيةٍ لَيقُولَن الَّذِين كَفَروا إِنْ أَنتم إِلا مبطِلُونَ . كَذَلِك يطْبع الله علَى قُلُوبِ الَّذِين لَا يعلَمونَ . فَاصبِر إِن وعد اللهِ حق ولَا يستخِفَّنك الَّذِين لَا يوقِنونَ (الروم: 58-60).

ونظرة عابرة -دع عنك النظرة المتأنية المتدبرة- تدلنا على أنه من بين موضوعات هذه السورة المكية ما يأتي:

1- الصراع بين القوى الكبرى وتداول الغلبة.

2- التفريق بين العلم السطحي - يعلَمونَ ظَاهِراً مِن الْحياةِ (الروم: 7)- والعلم الحقيقي.

3- ترابط العلم والإيمان: أَولَم يتفَكروا فِي أَنفُسِهِم ما خلَق الله السماواتِ والْأَرض وما بينهما إِلا بِالْحق وأَجلٍ مسمى (الروم: 8).

4- ضرورة السير والنظر، بالمعنى القرآني، لتعلم سنن قيام الحضارات والممالك وا يارها.

5- علوم الآفاق والأنفس التي تحتاج إلى أدوات التعلم ووسائله من السمع والبصر والتفكر والتعقل... إلخ.

6- إن جميع الأمثال لتعليم واكتساب المعرفة التي تقود إلى الإيمان والقنوت قد جاء ا القرآن.

ولعلنا في هذا المقام نستفيد في فهم هذه الدلالات مما كتبه الشهيد سيد قطب في مقدمة تفسيره لهذه السورة إذ يقول:

"نـزلت الآيات الأولى من هذه السورة تبشر بغلبة أهل الكتاب من الروم في بضع سنين، غلبة يفرح لها المؤمنون الذين يودون انتصار ملّة الإيمان من كل دين، ولكن القرآن لم يقف بالمسلمين وخصومهم عند هذا الوعد، ولا في حدود ذلك الحادث، إنما كانت هذه مناسبة لينطلق م إلى آفاق أبعد ولآماد أوسع من ذلك الحادث الموقوت. وليصلهم بالكون كله... وليصل بين ماضي البشرية وحاضرها ومستقبلها... ثم يطوف م في مشاهد الكون وفي أغوار النفس وفي أحوال البشر وفي عجائب الفِطر، فإذا هم في ذلك المحيط الهائل الضخم يطلعون على آفاق من المعرفة ترفع حيا م وتطلقها وتوسع آمادها وأهدافها وتخرجهم من تلك العزلة الضيقة، عزلة المكان والزمان والحادث إلى فسحة الكون كله، ماضيه وحاضره ومستقبله، وإلى نواميس الكون وسننه وروابطه".[21]

ونحن في هذا المقام نتساءل: هل يمكن أن يخرج المسلمون من عزلة الزمان والمكان والحادث، ليطلعوا على آفاق من المعرفة ترفع حيا م وتطلقها، وليكتشفوا ذه المعارف نواميس الكون وروابطه، بالقراءة التقليدية المعهودة للقرآن الكريم؟ ألا يتطلب مثل هذا الأمر أنواعاً من العلوم الكونية والاجتماعية ومناهج لا يستطيعها إلا المتخصصون ا ددون؟ وذلك يعني بالضرورة عدم الاقتصار على ما ورثه المسلمون من تصنيفات للعلوم ومناهج للدراسة؛ أجل إن نظام (القراءة) القرآني بعيد كل البعد عما نعهده الآن من التغني بآيات القرآن الكريم بالألسنة دون الأفئدة، وبالحناجر لا

[21] سيد قطب: في ظلال القرآن، الطبعة الأولى، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت، ج 21، ص 22.

بالقلوب، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿إنما يخشى الله مِن عِبادِهِ الْعلَماء﴾(فاطر:28).

مكانة السير والنظر في القرآن الكريم ونظامه المعرفي

لا يملك القارئ للقرآن الكريم، المتدبر في آياته، إلا أن يلحظ تأكيداً متكرراً وتوجيهاً مباشراً للسير والنظر، وأهميتهما في اكتشاف آيات الله في خلقه وتفهمها، وفي سنن التدافع والتداول، وسنن الصعود والاندثار. وليت بعض الدارسين الجادين يوجهون عنايتهم لاكتشاف واستخلاص نظرية السير والنظر واستخلاصها من القرآن الكريم، لتكون لبنة مهمة في بناء النظام المعرفي القرآني، وليستبين المسلم أن السير المطلوب القيام به في القرآن الكريم، ليس هو سير المُكب على وجهه، وليس النظر المطلوب هو نظر البصر المجرد من البصيرة. ولقد ورد لفظا السير والنظر مجتمعين أو منفصلين في أكثر من خمسين آية قرآنية، ثمانية منها فقط وردت في سور مدنية والباقي منها في سور مكية، وفي القرآن الكريم ما يقرب من ثلاثمائة وستين آية تستثير في الإنسان دواعي التدبر والتفكر والتبصر والتعقل والتأمل، بحيث بنى المتكلمون عليها لتعاضد معانيها قاعدتهم المشهورة: "إن أول الواجبات الدينية المفروضة على المسلم النظر"، حتى ذهب عامتهم إلى القول: "ليس مؤمناً من لم يستدل".[22] وفيما يلي أمثلة قليلة لهذه الآيات:

1- ﴿فَلْينظُر الْإنسانُ مِم خلِق . خلِق مِن ماءٍ دافِقٍ . يخرج مِن بينِ الصلْبِ والترائِبِ﴾ (الطارق: 5-7).

2- ﴿أفَلَا ينظُرونَ إلَى الْإبِلِ كَيف خلِقَت . وإِلَى السماءِ كَيف رفِعت . وإِلَى الْجِبالِ كَيف نصِبت . وإِلَى الْأَرضِ كَيف سطِحت﴾ (الغاشية: 17-20).

3- ﴿أو لَم يسِيروا فِي الْأَرضِ فَينظُروا كَيف كَانَ عاقِبةُ الذِين كَانوا مِن قَبلِهم كَانوا هم أَشد مِنهم قُوةً وآثَارا فِي الْأَرضِ فَأَخذَهم الله بِذُنوبِهم وما كَانَ لَهم مِن اللهِ مِن واقٍ . ذَلِك بِأَنهم كَانت تأْتِيهِم رسلُهم بِالْبيناتِ فَكَفَروا فَأَخذَهم الله إِنه قَوِي شدِيد الْعِقَابِ﴾ (غافر:21-22).

[22] عرفان عبد الحميد فتاح: "خصائص المنهج العلمي ومقارباته في القرآن الكريم"، التجديد (مجلة علمية فصلية محكمة تصدر عن الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)، السنة الأولى، العدد الأول، يناير، 1997، ص 31.

إن هذه الآيات القليلة وحدها، كافية الدلالة على أن موضوعا ا جامعة شاملة، فهي تشمل النفس والخلق والظواهر الطبيعية والأنظمة الكونية والسنن التاريخية على حد سواء.

ومما يدل على تنوع النظام المعرفي القرآني وشموله أسماء القرآن الكريم حيث نلاحظ أن هذه الأسماء أكثر ما تشتمل على أصناف أربعة:

1- **الظواهر الإنسانية والاجتماعية:** وهناك أكثر من ست وعشرين سورة تدل أسماؤها على هذه الظواهر مثل: التوبة، الحج، الأحزاب، الشورى، ا ادلة، الصف، المنافقون، الطلاق، الهمزة، التكاثر، المطففين... وغيرها.

2- **الظواهر والآيات الكونية:** وهناك أكثر من اثنتين وعشرين سورة تدل أسماؤها على هذه الظواهر مثل: الرعد، النور، الدخان، النجم، القمر، التكوير، الانفطار، البروج، الزلزلة... وغيرها.

3- **الأقوام والأمم:** وهناك أكثر من أربعة عشر سورة تدل أسماؤها على هذه الموضوعات مثل: يونس، هود، يوسف، إبراهيم، مريم، سبأ، الروم، قريش... وغيرها.

4- **أسماء الحيوانات وما يتعلق ا:** مثل: البقرة، الأنعام، النحل، النمل، العنكبوت، الفيل... وغيرها.

ولعل في هذا دليلاً على أن موضوعات القرآن ومحاوره تتعلق بالإنسان فرداً ومجتمعاً، وبالكون وما فيه من عجائب خلق الله وآياته، والتاريخ وما فيه من دروس وعبر: سنرِيهِم آياتِنا فِي الْآفَاقِ وفِي أَنفُسِهِم حتى يتبين لَهم أَنه الْحق أَولَم يكْفِ بِربك أَنه علَى كُلِّ شيءٍ شهِيد (فصلت: 53).

ولقد دأب كثير من المفسرين على اعتبار هذه الآيات وأمثالها، إما تدليلاً على قدرة الله ووحدانيته، أو أ ا وردت للترهيب والاعتبار. والواقع أن تكرار لفظ "كيف" في آيات السير والنظر، يدل على أن المطلوب هو أكثر وأعمق من النظر العابر، فمعرفة "كيف" تتطلب نظراً متخصصاً وجهوداً متواصلة، لأن مجرد رؤية الظاهرة الكونية أو الاجتماعية شيء يستطيعه معظم الناس، جاهلهم وعالمهم، كافرهم ومؤمنهم على السواء، أما اكتشاف كيف تكونت هذه الظاهرة الاجتماعية، أو الآية الكونية، فإنه لا يستطيعه إلا العلماء، وأما الاعتبار من هذا العلم، والغاية منهج فلا يحوزهما إلا العلماء المؤمنون.

ومن هنا فإننا نلحظ أن معظم الناس، إن لم يكن كلهم، يرون الأمراض بأنواعها بل يصفون أعراضها، أما من يستطيع اكتشاف ومعرفة كيف تجيء هذه الأمراض ومن ثم كيف يمكن الوقاية منها، وعلاجها، فإن ذلك لا يستطيعه إلا الباحثون المتخصصون، وكثير منها يشاهده كل الناس، ولكن لا يستطيع تفسير (كيف) تحصل هذه الظواهر تفسيراً صحيحاً إلا العلماء.

إننا نرى في الآيات السابقة، لا بل في جميع آيات القرآن وسوره، دليلاً على ضرورة أن يقيم المسلمون نظاماً معرفياً يصل ويؤلف بين العلوم الاجتماعية والإنسانية من جهة والعلوم الكونية من جهة أخرى. ولا أظنه من العلم في شيء ما نشأ مؤخراً بين عدد من المسلمين من فرحتهم بتلقط أخبار الاكتشافات العلمية التي يقوم ا علماء الاكتشافات يستلها على عجل من القرآن الكريم، مدللاً بذلك في زعمه على إعجاز القرآن الكريم، وهو لا يدري أنه في مثل هذه المحاولات، يقيم الدليل على عجز المسلمين أكثر مما يقدم برهاناً على إعجاز القرآن الكريم.

ولو نظرنا في آية واحدة فقط من الآيات السالفة الذكر، لرأينا إعجاز القرآن حقاً وما يتطلبه الإيمان ذا الإعجاز من جهد علمي من قبل المؤمنين، لا انتظار ما يكتشفه غيرهم، ثم التهليل له والتدليل به على عظمة القرآن والإسلام، وهي قوله تعالى: أَفَلَا ينظُرونَ ِإلَى الْإِبِلِ كَيف خلِقَت . وإِلَى السماءِ كَيف رفِعت . وإِلَى الْجِبالِ كَيف نصِبت . وإِلَى الْأَرضِ كَيف سطِحت (الغاشية: 17-20).

فإن النظر العادي إلى الإبل والتعجب من خلقها يقدر عليه البدوي الأمي، كما يقدر عليه المتعلم الحضري، أما النظر في كيف خلقت الإبل فلا يقدر عليه الأمي، كما لا يستطيع اللغوي أن ينظر إلى السماء كيف نصبت، ولا المتكلم إلى الأرض كيف سطحت. أجل لا يستطيع مثل هؤلاء العلماء أن يستجيبوا لمثل هذه التوجيه القرآني، على أكمل وجه، إلا إذا جمعوا إلى علومهم علوماً أخرى، مثل علوم الأحياء والفلك والجغرافيا والتاريخ والجيولوجيا وغيرها من العلوم المتطورة باستمرار.

مداخلة بين النظام المعرفي في القرآن والمنهج الوضعي العلماني

حاولنا في الصفحات الماضية أن نبين أن القرآن الكريم جاء بنظام معرفي توحيدي كلّي وشمولي، ليربط بين عقل الإنسان وحواسه، وما يمكن له اكتشافه وتعلمه في عالم الشهادة، وبين روحه ونفسه، وما يلزم أن تؤمن به وتتعلمه فيما لا يمكن للعقل والحواس أن تدركه. نظام معرفي يجمع بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وبين علوم الخبر

وعلوم المختبر؛ نظام معرفي يجعل المعرفة بالحقائق والمعلومات طريقاً لتحقيق القيم العليا والغايات. ولقد أشرنا إلى أن المناهج التجزيئية التفكيكية، وإن أدت إلى تطوير علوم متخصصة، إلا أ ا تقصر عن أن تجعل من القرآن وتعاليمه وهدايته وأنظمته، خلقاً للبشر وأساساً يبنون عليه أنظمة حيا م الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ونود في هذا الجزء من البحث أن نجري مداخلة ما بين النظام الوضعي العلماني السائد والنظام المعرفي القرآني.

لقد كان المنهج العلمي ذا اتجاهين، يمثل كل اتجاه عالم مشهور، الاتجاه الأول مثله الفيلسوف الفرنسي ديكارت، الذي أراد أن يكون السير العلمي بادئاً من فكرة داخلية، نثق في صوا ا، ثم نمضي خارجين منها إلى حيث العالم الطبيعي وما وراءه. وأما ثانيهما فهو الفيلسوف الإنجليزي بيكون، الذي رأى أن يكون طريق السير في الاتجاه المضاد، بادئاً من الطبيعة الخارجية وما نشاهده في ظواهرها، ثم نمضي داخلين إلى فكرة عقلية نقيمها ونكون على يقين من صوا ا.[23]

والمناهج الوضعية العلمية السائدة منذ عدة قرون، تقوم على أنه لا يمكن اعتبار ما يقوم على التجربة والحواس علماً أو معرفة جديرة بالاهتمام، ولعل أوجست كونت (توفي1857م) أبلغ من عبر عن هذا التوجه بقوله: "إن العلوم الوضعية التي يجب أن تحتكر وتستأثر بدراسة الظواهر كافة، الطبيعية والعقلية والاجتماعية، بمناهج تجريبية محضة هي وحدها الجديرة بأن تسمى علوماً؛ وعلى نحو مقابل فإن الفلسفة لا تعدو أن تكون تأملات مجردة، أما الدين فخرافة وشعوذة."[24]

ومن قبل أوجست كونت أكد ديفيد هيوم (توفي1776م) المنهج الوضعي التجريبي نقيضاً للدين والفلسفة فقال:

"إذا أخذنا بين أيدينا كتاباً في اللاهوت (الدين) أو الميتافيزيقيا (الفلسفة) الموجهة إلى الطلاب، فلنتساءل: هل يشتمل على أي استدلال بخصوص الكم والعدد (الرياضيات)؟ لا. هل يشتمل على أي استقراء تجريبي بخصوص الوقائع والوجود؟ لا. إذن ألق به إلى الجحيم."[25]

---

[23] زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، بيروت: دار الشروق، 1973م، ص 24.

[24] The Syntopicon: An Index to the Great Ideas, Chap.88, “ Science”, Chicago: Encyclopaedia Britanica Inc, 2nd ed, p. 542, 1990.

[25] David Hume: An Inquiry Concerning Human Understanding, the great books of Western World, University of Chicago: Encyclopaedia Britanica Inc, 2nd edition, p.509,1990.

ورد في عرفان عبد الحميد فتاح، المصدر نفسه، ص 22.

وجاء فرويد من بعد هؤلاء يكرس المنهج الوضعي في مجال الدراسات النفسية ليعلن أن العلم لا يمكن له أن يتعايش أو يتسامح مع الدين والفلسفة، مؤكداً أنه لا مصدر لمعرفة الكون سوى الملاحظة العلمية الدقيقة، وأنه لا يمكن أن نستقي أية معرفة معتبرة من الوحي أو الإلهام فيقول:

"ليس من الجائز أو المقبول الادعاء بأن العلم يختص بحقل من النشاط المعرفي ، وأن الدين والفلسفة يختصان بحقول معرفية أخرى، أو القول بأن لكل واحد من ألوان التهذيب الثلاثة نفس القيمة، أو الزعم بأن الإنسان حر في اختيار المصدر الذي يستقي منه أفكاره ومعتقداته. إن مثل هذه المزاعم قد تعكس موقفاً جديراً بالاحترام، إذ هو يتسم بالسماحة وسعة الأفق والتسامي عن التعصب، إلا أنه -مع الأسف- موقف لا يمكن الإقرار به لأنه فاسد باطل، وينطوي على كل الخواص المضللة والمناقضة لموقف لا علمي من الكون...، ذلك لأن المعرفة العلمية الحقة تضيق بطبعها بالتسامح... إن الدين هو أشد الأخطار التي تهدد سلطان المعرفة العلمية وحدودها، لما للدين من أثر فعال في المجتمع."[26]

ويرى فرويد أنه من المستحيل أن يتهاون الدين مع العلم أو العلم مع الدين، ذلك لأن الدين لا يقبل أن يعلن بوضوح أنه غير قادر على أن يمنح الناس الحقيقة، وأن العلم التجريبي وحده هو القادر على ذلك، وأن أي نفاذ للدين إلى حقول المعرفة يعد تجاوزاً غير مشروع يلزم رفضه ومقاومته.

وبالرغم من النجاحات الهائلة التي حققتها المناهج الوضعية -العلمية التجريبية- وخاصة في مجالات العلوم الطبيعية، فقد كانت أصولها من حيث التفسير الفلسفي للوجود وللمعرفة، هدفاً لنقد قوي بدءاً من النصف الثاني من القرن الماضي وحتى يومنا هذا، وقد كانت الحركة المضادة للوضعية رد فعل ضد صورة العالم كما عرضها العلم التجريبي الوضعي، الذي ساد الحياة والفكر.

---

26 The Major Works of Sigmund Freud, The Great Books of Western World, No.54,p722,874.
ورد في عرفان عبد الحميد فتاح، المصدر نفسه، ص 23-24.

وقد كان الدافع الأساسي للهجوم على الوضعية هو آلية العلم والنظرة القاصرة للطبيعة، تلك النظرة التي تستبعد فكرة الاختيار، والحرية، والفردية، والمسؤولية الأخلاقية.[27]

ومن نقاد الموضوعية العلمية العالم روزاك Roszak، الذي يعزو إليها انتشار حالة الاغتراب في الحياة المعاصرة فيقول:

"بينما تشير الآداب والفنون في يومنا الحاضر -في يأس متزايد- إلى أن المرض الذي سيؤدي إلى وفاة عصرنا الحالي هو الاغتراب... نجد العلوم في دأ ا الدائم لتحقيق الموضوعية، ترفع الاغتراب إلى أعلى درجات الأهمية، وكأنه السبيل الوحيد لتحقيق علاقة صادقة مع الحقيقة، ويصبح الضمير الموضوعي هو حياة اغتراب، وصلت إلى أعلى مستويا ا من التقدير وسميت بـ "الطريقة العلمية". وتحت لواء هذه الطريقة تخضع الطبيعة لإرادتنا، وذلك بالابتعاد بأنفسنا -وبشكل متزايد- عن خبراتنا الذاتية حتى تصبح الحقيقة في النهاية عالماً من الاغتراب المتحجر."[28]

إن العلم التجريبي الموضوعي يستهزئ بالمعاني الذاتية ويسخر من بحث الإنسان عن المعنى والغاية وراء الظواهر الكونية والقوانين الطبيعة. ولقد تنبه إلى عقم المناهج العلمية التجريبية في تمكين الإنسان من الوصول إلى إجابات مقنعة عن الحياة وغايتها ومعناها كثير من علماء الغرب أنفسهم، نكتفي الآن بالاستشهاد برأي واحد منهم:

كتب هولبروك Holbrook ما يأتي:

"لم تنتج دراساتنا -إلى اليوم- للإنسان شيئاً يذكر، بل هي في حكم العدم، وذلك لخضوعها لحركة الوضعية، أي لمدخل الدراسة الذي يقول بأنه لا يمكن اعتبار أي شيء حقيقة إذا لم نستطع إثباته بالعلم التطبيقي Empriical Sceience وإتباع الطريقة المنطقية أي بموضوعية.

وحيث أن مشكلة دراسة الإنسان تنتمي إلى الحقائق النفسية Psychic Reality وإلى عالم الإنسان الداخلي Inner World، وظروفه المعنوية والخلقية وحياته الذاتية، فلا بد أن نعترف بإفلاس الوضعية، وفشل الموضوعية في إعطائنا حساباً دقيقاً عن

---

[27] وليام تاوضروس، وكوثر حسين كوجك، (مترجمان)، مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والتربوية، القاهرة: الدار العربية للنشر، 1990، ص 44.

[28] T. Roszak: The Making of Counter Cultuer, London: Faber and Faber, 1970.
ورد في وليام تاوضروس، المصدر نفسه، ص 45-46.

وجود الإنسان، ولا بد كذلك من أن نعمل على إيجاد طرق أخرى جديدة للبحث والاستقصاء."[29]

وهكذا نرى أن الإنسانية جمعاء ظمأى إلى مناهج معرفية بديلة تضع في حسا ا أن الإنسان كائن فريد في خلقه وتكوينه، متميز في عقله وروحه، قادر على توجيه سلوكه؛ مناهج تستجيب لنداء وجهه باحثان إلى العديد من العلماء الوضعيين العلمانيين بقولهما "بالله عليكم، ومن أجل العلم، عاملوا الناس على أ م آدميون."[30]

وفي اعتقادنا أنه ليس غير النظام المعرفي القرآني نظاماً قادراً على معاملة الناس على أ م آدميون متميزون، فما هي معالم هذا النظام؟

في المنظور الإسلامي والهدي القرآني كان الدين هو المصدر الأول للمعرفة، وقد سبق الدين الفلسفة والعلم التجريبي معاً في إمداد الإنسان بالعلم والمعرفة.

خلق الله الإنسان وشاء أن يجعله في الأرض خليفة، وهيأه لذلك بأن جعل اكتساب العلم في فطرته، والتعليم صنعته، نفهم هذا من منطوق آيات سورة البقرة:

وإِذْ قَالَ ربك ِللْملَائِكَةِ ِإني جاعِلٌ ِفي الْأَرضِ خلِيفَةً قَالُوا أَتجعلُ ِفيها من يفْسِد ِفيها ويسفِك الدماءَ ونحن نسبح ِبحمدِك ونقَدس لَك قَالَ ِإني أَعلَم ما لَا تعلَمونَ . علم آدم الْأَسماءَ كُلَّها ثُم عرضهم علَى الْملَائِكَةِ فَقَالَ أَنِبئُونِي ِبأَسماءِ هؤلَاء ِإنْ كُنتم صادِقِين . قَالُوا سبحانك لَا عِلْم لَنا ِإلَّا ما علَّمتنا ِإنك أَنت الْعلِيم الْحكِيم . قَالَ ياآدم أَنِبئْهم ِبأَسمائِهِم فَلَما أَنبأَهم ِبأَسمائِهِم قَالَ أَلَم أَقُلْ لَكُم ِإني أَعلَم غَيب السماواتِ والْأَرضِ وأَعلَم ما تبدونَ وما كُنتم تكْتمونَ (البقرة:30-33).

ثم نرى القدرة على التعلم وبعض وسائل التعليم من المشاهدة والنظر المتفكر، في قصة ابن آدم، في سورة المائدة عندما قتل الأخر أخاه حسداً:

واتلُ علَيهِم نبأَ ابني آدم ِبالْحق ِإذْ قَربا قُربانا فَتقُبلَ ِمن أَحدِهِما ولَم يتقَبلْ ِمن الْآخرِ قَالَ لَأَقْتلَنك قَالَ ِإنما يتقَبلُ الله ِمن الْمتقِين . لَِئن بسطت ِإلَي يدك ِلتقْتلَنِي ما أَنا ِبباسِطٍ يدِي ِإلَيك ِلأَقْتلَك ِإني أَخاف الله رب الْعالَمِين . ِإني أُرِيد أَنْ تبوءَ ِبِإثْمِي

---

[29] D.Holbrook: Education, Nihilson and Survival, London Darton: Longman and Todd.1977.

ورد في المصدر نفسه، ص: 46.

[30] R. Harre and P.Secord: The Explanation of Social Behaviour, Oxford: Basil Blackwell,1972.

ورد في المصدر نفسه، ص 49.

وإِثْمِك فَتكُونَ مِن أَصحابِ النارِ وذَلِك جزاءُ الظالِمِين . فَطَوعت لَه نفْسه قَتلَ أَخِيهِ فَقَتلَه فَأَصبح مِن الْخاسِرِين . فَبعثَ الله غُرابا يبحثُ فِي الْأَرضِ لِيرِيه كَيف يوارِي سوأَةَ أَخِيهِ قَالَ يا ويلَتا أَعجزت أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هذَا الْغرابِ فَأُوارِي سوأَةَ أَخِي فَأَصبح مِن النادِمِين (المائدة: 27-31).

هنا نرى أن الغراب قام مقام الباحث المعلم، ونرى مرة أخرى أن هدف هذا البحث هو تعليم ابن آدم كيفية الموارة، وتعلم الكيفية أرقى من تعلم الشكل، ولذلك فقد كانت وسيلة التعليم هي بإجراء مشاهدة حسية، وليست عملية تلقينية.

ومن أوثق ما يدلنا على بعض صفات المنهج القرآني المعرفي أن ننظر في "المنهج الإبراهيمي"، القائم على المشاهدة والتأمل والنظر في الآيات الكونية، ومن ثم إجراء تجارب عملية حسية:

وكَذَلِك نرِي إِبراهِيم ملَكُوت السماواتِ والْأَرضِ ولِيكُونَ مِن الْموقِنِين . فَلَما جن علَيهِ الليلُ رأَى كَوكَبا قَالَ هذَا ربي فَلَما أَفَلَ قَالَ لَا أُحِب الْآفِلِين . فَلَما رأَى الْقَمر بازِغًا قَالَ هذَا ربي فَلَما أَفَلَ قَالَ لَئِن لَم يهدِنِي ربي لَأَكُونن مِن الْقَومِ الضالين . فَلَما رأَى الشمس بازِغَةً قَالَ هذَا ربي هذَا أَكْبر فَلَما أَفَلَت قَالَ يا قَومِ إِني برِيءٌ مِما تشرِكُونَ (الأنعام: 75-78).

إن النظر في آيات الله الكونية بإخلاص القلب الباحث عن الحقيقة، هو الذي يقود إلى العلم والإيمان معاً، ثم إن العلم والإيمان هما اللذان يؤهلان الإنسان للعمل الصالح الذي هو مناط ابتلاء الله للإنسان في الأرض مصداقاً لقوله تعالى:

تبارك الَذِي بِيدِهِ الْملْك وهو علَى كُل شيءٍ قَدِيرٌ . الَذِي خلَق الْموت والْحياةَ لِيبلُوكُم أَيكُم أَحسن عملًا وهو الْعزِيز الْغفُور (الملك: 1-2).

وقد قال بعض العلماء: إن أحسن العمل أخلصه وأصوبه. والإخلاص أساسه الإيمان الصادق والنية الخالصة، والصواب والإتقان في العمل أساسه العلم المتخصص.

والإيمان الصادق لا يمنع صاحبه من البحث عن أدلة حسية للحقائق التي يؤمن ا، ولا أن يطلب من مصدر هذه الحقائق، على علو مكانته ومقامه في نفسه، أن يقيم الدليل على ما يقرر من حقائق، بل على العكس من ذلك فإن الإيمان الصادق،والثقة بمصدر العلم، يدفعان المتعلم إلى طلب المزيد من الأدلة والبراهين. هذا على غير ما جرت عليه بعض الأعراف التعليمية عند المسلمين، حول آداب المتعلم بين يدي المعلم. ولا أدل على ذلك من قصة خليل الرحمن إبراهيم عليه السلام مع ربه التي حاكها القرآن في سورة البقرة:

وإِذْ قَالَ إِبراهِيم رب أَرِنِي كَيف تحيِي الْموتى قَالَ أَولَم تؤمِن قَالَ بلَى ولَكِن لِيطْمئِن قَلْبِي قَالَ فَخذْ أَربعةً مِن الطَّيرِ فَصرهن إِلَيك ثُم اجعلْ علَى كُلِّ جبلٍ مِنهن جزءًا ثُم ادعهن يأْتِينك سعيا واعلَم أَن الله عزِيز حكِيم (البقرة: 260).

وهكذا نرى أن المنهج الإبراهيمي القرآني في اكتساب العلم، يقوم على السؤال والبحث عن الجواب عند من عنده الجواب. ومرة أخرى فقد كان السؤال عن كيف ومن مقتضيات التعلم في هذا المقام أن يقوم المتعلم بجهد كبير يستخدم فيه جميع طاقاته وحواسه، فإن اصطياد أربعة طيور بوسائل بدائية ليس عملية سهلة، ثم ارتقاء عدد من الجبال كذلك، لا يطيقه إلا متعلم مثابر. وطلب منه أن يقوم بتجربة ويشاهد نتائجها. ونستطيع أن نؤكد كذلك، دون تنطع، أن من صفات المنهج القرآني المعرفي، أنه يعتمد من بين وسائله البحث الميداني والمشاهدة الحسية.

وقبل أن نختتم هذا الجزء نريد أن نشير إلى أسلوب قرآني آخر في التعليم، ذلكم هو أسلوب ضرب الأمثال. فقد وردت كلمة (مثل) ومشتقا ا في القرآن الكريم حوالي (169) مرة، وتكاد جميعها تدور حول الأحداث والأمور المتعلقة بالإنسان فرداً وجماعة، وما يتعلق به من أعمال ومجتمعات وأحوال نفسية وأخرى حضارية، والحكمة في ضرب هذه الأمثال تدل عليها آيات مثل قوله تعالى:

أَلَم ترى كَيف ضرب الله مثَلًا كَلِمةً طَيبةً كَشجرةٍ طَيبةٍ أَصلُها ثَابِت وفَرعها فِي السماءِ . تؤتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ ربها ويضرِب الله الْأَمثَالَ لِلناسِ لَعلَّهم يتذَكَّرونَ (إبراهيم: 24-25).

مثَلُ الَّذِين اتخذُوا مِن دونِ اللهِ أَولِياءَ كَمثَلِ الْعنكَبوتِ اتخذَت بيتا وإِن أَوهن الْبيوتِ لَبيت الْعنكَبوتِ لَو كَانوا يعلَمونَ(41)إِن الله يعلَم ما يدعونَ مِن دونِهِ مِن شيءٍ وهو الْعزِيز الْحكِيم . وتِلْك الْأَمثَالُ نضرِبها لِلناسِ وما يعقِلُها إِلَّا الْعالِمونَ (العنكبوت: 41-43).

لَو أَنزلْنا هذَا الْقُرآنَ علَى جبلٍ لَرأَيته خاشِعا متصدعا مِن خشيةِ اللهِ وتِلْك الْأَمثَالُ نضرِبها لِلناسِ لَعلَّهم يتفَكَّرونَ (الحشر: 21).

فقيمة الأمثال وفائد ا، لا تتحقق إلا مع التذكر والتعقل والتفكر، وليس من صفات الذاكرين العاقلين المتفكرين أن يمروا بآيات الله صماً وعمياناً، بل من صفا م أن يمعنوا النظر، ويبذلوا الجهد ليستخرجوا من كنوز القرآن جواهر علمية في جميع مجالات الحياة، وما يتصل ا من علوم نفسية واجتماعية وكونية.

لذلك وجدنا عالماً مثل أبي الحسن الأنباري يجلس في المسجد يدرس الفلك في المجسطي فيمر عليه بعض الفقهاء فيسأله أحدهم: ما تدرس؟ فقال أفسر أية من كتاب الله تعالى، فقال الفقيه: ما تلك الآية، فقال الأنباري: قوله تعالى: ﴿أَفَلَم ينظُروا إِلَى السماءِ فَوقَهم كَيف بنيناها﴾ (ق:6)، فأنا أفسر كيفية بنائها. وهذا المعنى نجده عند عالم آخر عندما سئل السؤال نفسه، فكان جوابه: إنه يشرح الآية الكريمة: ﴿أَفَلَا ينظُرونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيف خلِقَت . وإِلَى السماءِ كَيف رفِعت . وإِلَى الْجِبالِ كَيف نصِبت . وإِلَى الْأَرضِ كَيف سطِحت﴾ (الغاشية: 17-20).[31]

لم يكن المراد في هذه العجالة استقصاء أساليب القرآن التعليمية والتربوية، فقد كتبت في هذا المجال عدة رسائل جامعية ومقالات وكتب يمكن للراغب الرجوع إليها.[32]

مصادر المعرفة

للمعرفة في النظام المعرفي القرآني مصدران متكاملان متآزران هما:

1- الوحي

2- الكون (الخلق)

والوسيلة لاكتساب المعرفة من كليهما هي العقل ولا سبيل لاكتسابها إلا به، ومن هنا فإننا نخالف ما شاع في كتابات عدد من علماء المسلمين من اعتبار العقل مصدراً للمعرفة جنباً إلى جنب مع الوحي، ذلك أن معارف الوحي ومعارف الكون لا يتوصل إليها إلا بفعل التفكر والتدبر والتذكر والتعقل، والعقل ليس عضواً في الإنسان بل هو طاقة وقدرة وعمل، ولم يرد في القرآن الكريم إلا بصيغة الفعل لا بصيغة الاسم.

ولعل كثيراً من علماء المسلمين معذورون في اعتبار العقل مصدراً من مصادر العلم والمعرفة خاصة إذا نرى عالماً في منـزلة أبي حامد الغزالي يقرر ما يأتي:

---

[31] عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب: مصدر سابق، ص 113.

[32] من هذه الرسائل الجامعية ما يلي:

أ- أحمد عبد الفتاح محمد شعلة: دراسة تحليلية لبعض أساليب التربية الإسلامية في القرآن الكريم، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية بينها، مصر: جامعة الزقازيق، 1990.

ب- سيد أحمد السيد طنطاوي: القيم التربوية في القصص القرآني، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية جامعة أسيوط، مصر، 1985.

ج- عبد الله محمد أحمد الحريري: القيم في القصص القرآني الكريم، رسالة دكتوراه، جامعة طنطا (مصر)، 1988.

ولمزيد من المعلومات حول مثل هذه المسائل يراجع د. عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب: مصدر سابق.

"العقل منبع العلم ومطلعه وأساسه والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة والنور من الشمس والرؤية من العين."[33]

فلو كان العقل مصدراً للعلم، فما الوسيلة التي يستخرج أو يتوصل ا إلى العلم من هذا المصدر؟

العقل لا شك طاقة فعل، ووسيلة يتوصل ا للمعرفة والعلم من مصدريهما الأساسيين: الوحي والكون. إن الوحي يمثل دائرة المعارف الإسلامية أما الكون فإنه يمثل المعجم والمختبر الذي يحتوي على مفردات هذه الدائرة، فيقوم الباحث المتعلم بالنظر في مفردات هذا المعجم مسترشداً بما جاء في دائرة المعارف، فالكون في النظام المعرفي القرآني هو الجامعة المفتوحة وفيها أنواع من المختبرات والتجارب والمشاهدات لا تحصى، وفي هذه الجامعة الكبرى يكون القرآن الكريم هو الكتاب الجامعي الواجب دراسته، ولا يتخرج أحد من هذه الجامعة دون إكمال هذا المتطلب الجامعي، والرسول ﷺ هو الأستاذ والمرشد الأول لدراسة هذا الكتاب، للحصول على شهادة علمية من هذه الجامعة.

إن هذه الجامعة تنفي أن يكون هناك تفكير بلا عقل أو عقل بلا تفكير، ومن جهة أخرى فإن الذكر والفكر في هذه الجامعة توأمان، والدارسون فيها يصدق فيهم قوله تعالى: ﴿إِن فِي خلْقِ السماواتِ والْأَرضِ واخْتِلَافِ الليلِ والنهارِ لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ . الذِين يذْكُرونَ الله قِياما وقُعودا وعلَى جنوبِهِم ويتفَكَّرونَ فِي خلْقِ السماواتِ والْأَرضِ ربنا ما خلَقْت هذَا باطِلًا سبحانك فَقِنا عذَاب النارِ﴾ (آل عمران: 190-91).

حقاً يعد الكون للعلماء المؤمنين الذاكرين المتفكرين جامعةً ومحراباً: جامعةً فيها تكتشف العلوم وتكتسب المعارف، ومحراباً يذكر فيه الله ويوحد ويعبد ويمجد.

في النظام المعرفي القرآني يختتم المؤمن رحلته في الكون لطلب العلم في تسبيح وذكر ودعاء ونفي العبثية عن الخلق والخالق، أما في النظام المعرفي العلماني فتنتهي رحلة العلماء إلى علم ظاهر سطحي يختتم فيه طلب العلم بعربدة ومجون وطغيان وصنع أدوات القتل والقهر والسيطرة والإفساد.

أهداف العلم والمعرفة، وأهداف التربية الإسلامية

[33] أبو حامد الغزالي: مصدر سابق، ص 83.

إن أهداف العلم والمعرفة في النظام المعرفي القرآني، تقوم على تحقيق مراد الله من خلقه للإنسان واستخلافه في الأرض التي تدل عليها مثل هذه الآيات:

وذَكر فَإِن الذكْرى تنفَع الْمؤمِنين . وما خلَقْت الْجِن والْإِنس ِإلا ِليعبدونِي(56)ما أُرِيد مِنهم مِن رِزقٍ وما أُرِيد أَنْ يطْعِمونِي . إِن الله هو الرزاق ذُو الْقُوةِ الْمتِين (الذاريات: 55-58).

الذِي خلَق الْموت والْحياةَ ِليبلُوكُم أَيكُم أَحسن عملاً وهو الْعزِيز الْغفُور (الملك:2).

وإِلَى ثَمود أَخاهم صالِحا قَالَ يا قَومِ اعبدوا الله ما لَكُم مِن ِإلَهٍ غَيره هو أَنشأَكُم مِن الْأَرضِ واستعمركُم ِفيها فَاستغفِروه ثُم توبوا ِإلَيه ِإن ربي قَرِيب مجِيب (هود: 61).

ولَقَد أَهلَكْنا الْقُرونَ مِن قَبلِكُم لَما ظَلَموا وجاءَتهم رسلُهم ِبالْبيناتِ وما كَانوا ِليؤمِنوا كَذَِلك نجزِي الْقَوم الْمجرِمِين . ثُم جعلْناكُم خلَاِئف ِفي الْأَرضِ مِن بعدِهِم ِلننظُر كَيف تعملُونَ (يونس: 13-14).

وكَذَِلك جعلْناكُم أُمةً وسطًا ِلتكُونوا شهداءَ علَى الناسِ ويكُونَ الرسولُ علَيكُم شهِيدا (البقرة: 143).

ونضيف إلى هذه الآيات المختارة آيات تتعلق بوظيفة الرسول الكريم ومهمته:

هو الذِي بعثَ ِفي الْأُميين رسولًا مِنهم يتلُو علَيهِم آياِتهِ ويزكِّيهِم ويعلِّمهم الْكِتاب والْحِكْمةَ وإِنْ كَانوا مِن قَبلُ لَفِي ضلَالٍ مبِينٍ . وآخرِين مِنهم لَما يلْحقُوا ِبهِم وهو الْعزِيز الْحكِيم . ذَِلك فَضلُ اللهِ يؤتِيهِ من يشاءُ والله ذُو الْفَضلِ الْعظِيمِ . مثَلُ الذِين حملُوا التوراةَ ثُم لَم يحمِلُوها كَمثَلِ الْحِمارِ يحمِلُ أَسفَارا ِبئْس مثَلُ الْقَومِ الذِين كَذبوا ِبآياتِ اللهِ والله لَا يهدِي الْقَوم الظالِمِين (الجمعة: 2-5).

وباختصار شديد -لا يخلو من النقص- نستنتج أن أهداف النظام المعرفي القرآني، وبالتالي أهداف التربية الإسلامية تتركز حول إخراج الإنسان (الفرد والأمة) المؤمن الصالح المصلح، العابد لله الواحد، الحر المتحرر. وتتخلص هذه الأهداف فيما يأتي:

1- المحافظة على سلامة الفطرة الإنسانية بتزكيتها وتنقيتها من الشرك بأنواعه وملابساته كافة، وإقامتها على التوحيد الخالص والعبادة لله وحده وتعهدها في ذلك.

2- إعداد الإنسان (الفرد والجماعة) الصالح المصلح القادر على إعمار الدنيا والقيام بمهمة الاستخلاف فيها، وإعمار الآخرة بالعلم النافع والعمل الصالح: إعداده

لحياة فاضلة في الدنيا وحياة ناجية في الآخرة: ﴿ومنهم من يقُولُ ربنا آتِنا فِي الدنيا حسنةً وفي الْآخِرةِ حسنةً وقِنا عذَاب النارِ﴾ (البقرة:201).

3- إخراج الأمة المسلمة وبلوغها منزلة الخيرية التي تأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر، وتؤمن بالله، تقوم بمسؤولية الشهادة على الناس بإبلاغهم رسالة الإسلام.

4- هداية الإنسانية إلى عبادة خالقها وإخراجها من الشرك إلى التوحيد، ومن الجور إلى العدل، ومن العسر إلى اليسر، ومن الضيق إلى السعة، ومن التجزئة إلى الوحدة، ومن التفاضل إلى المساواة، ومن اللامعنى إلى الغاية والمعنى.

وبكلمات قلائل، إن هدف النظام المعرفي القرآني هو تحقيق إنسانية الإنسان وتحقيق بلوغ الكمال والتكريم الذي خلق له وذلك هو العبادة حقاً. العبادة القائمة على الإيمان والعلم والعمل الصالح.

تلخيص وإجمال

إن تحديد أهداف رسالة القرآن وموضوعاته لابد أن يكون محدوداً بحدود التكوين المعرفي والثقافي للدارس نفسه وكذلك بحدود الزمان والمكان اللذين يحتويان أي دارس. ومن هنا فليس من قبيل التواضع أن نؤكد أن هذا البحث المختصر لا يقدمه صاحبه بديلاً لجهود الآخرين بل رديفاً لها، مؤملاً أن يزداد اهتمام الدارسين لتجلية أبعاد أخرى من النظام المعرفي القرآني بشكل أشمل وأعمق وفي هذا الإطار نؤكد ما يأتي:

1- إن من أهم غايات التنزيل القرآني قضيتين وغايتين هما:

أ- نفي الشرك وإبطاله بجميع أشكاله ومستوياته، وتثبيت التوحيد بجميع مجالاته ومدلولاته، وتحرير عقل الإنسان وإرادته وحفظه في نفسه وماله وعرضه.

ب- إقامة نظام معرفي شامل متكامل، يؤلف بين معرفة الخالق ومعرفة ما خلق؟ ومن خلق؟ وكيف خلق؟

والحقيقة إن تثبيت التوحيد عقيدة وفكرة ومنهاجاً للحياة والعمل، لا يقوم إلا على نظام معرفي مؤسس على التوحيد بين جميع أنواع المعارف، وإلغاء الانفصام والانشطار بين ما يسمى العلوم النفسية والاجتماعية والإنسانية والعلوم الكونية والطبيعية، بل لعل الأهم من ذلك إلغاء ما طرأ من انفصام وصل إلى درجة الخصومة بين ما اصطلح على تسميته بالعلوم الشرعية وأنواع العلوم الأخرى كافة.

2- على صعيد آخر، يقوم النظام المعرفي القرآني على إلغاء الانفصال بين الإيمان والعلم من جهة، وبينهما وبين العمل الصالح من جهة أخرى، بحيث لا يطفو في المجتمع

الإسلامي علماء بلا هداية أو مهتدون بلا علم، كلا ولا علماء مهتدون بلا أعمال صالحة، مصداقاً لقوله تعالى:

والْعصرِ .ِإن الْإنسانَ لَفِي خسرٍ .ِإلا الذِين آمنوا وعمِلُوا الصالِحاتِ وتواصوا ِبالْحق وتواصوا ِبالصبرِ (العصر: 1-3).

وقوله تعالى: يرفَع الله الذِين آمنوا ِمنكُم والذِين أُوتوا الْعِلْم درجاتٍ والله ِبما تعملُونَ خِبير (ا ادلة: 11).

وقوله صلى الله عليه وسلم: "أتمّكم عقلاً أشدكم لله خوفاً، وأحسنكم فيما أمركم به؛ و ي عنه نظراً، وإن كان أقلكم تطوعاً".

إن التوحيد في القرآن نظام معرفي، ونظام المعرفة القرآني نظام توحيدي، فالتوحيد معرفة وعلم، والمعرفة والعلم هداية وتوحيد، وصدق الله العظيم إذ يقول: فَاعلَم أنه لا ِإلَه ِإلا الله واستغفِر ِلذَنبِك ولِلْمؤمِنين والْمؤمِناتِ والله يعلَم متقَلبكُم ومثْواكُم (محمد:19).

وعلى هذا نقرر أن أركان النظام المعرفي في القرآن ثلاثة:

إيمان وعلم وعمل.

وعلى هذه الأركان ومن أجلها يجب أن يقام نظام التربية والتعليم الإسلامي الذي يقوم به ا تمع الإسلامي والدولة الإسلامية، لا من أجل المسلمين فحسب، بل من أجل تحرير الإنسانية جمعاء، إذ لا صلاح للإنسان بغير صلاح المسلمين.

التفسير التأويلي وعلم السياسة
دراسة في المفهوم القرآني والمتغير السياسي

التيجاني عبد القادر*

تمهيد

لم يكن تفسير القرآن علماً مستقلاً لأول نهضة المسلمين في قرونهم الأولى، إذ كانت سائر علومهم تنشعب من النص القرآني، سعياً لإيضاح معانيه وكشف مضامينه. فكان المفسرون هم اللغويون وهم المحدثون، وكانوا هم المؤرخون ورواة المغازي والسير. وحينما صار التفسير فرعاً علمياً مستقلاً ومميزاً، في نهاية القرن الثاني الهجري وبداية القرن الثالث، ظهرت بعض التفاسير، مثل تفسير مقاتل بن سليمان (150هـ/767م)[1] وتفسير ابن إسحاق (151هـ/768م) وتفسير سفيان بن سليمان (150هـ/778م)،[2] إلا أن ذلك لم يكن تميزاً كاملاً، إذ لم تبعد تلك التفاسير كثيراً عن عمل المحدثين من حيث الاهتمام بالرواية والأسانيد، أو عن عمل المؤرخين والإخباريين من حيث الاهتمام بمناسبات النـزول وأوقاته. وظل التداخل بين التفسير وغيره من العلوم الناشئة قائماً لمراحل طويلة من تاريخ العلوم الإسلامية، لا لشيء إلا لأن الاتصال بين القرآن وسائر شعاب الحياة الإسلامية ظل اتصالاً قوياً، إذ كان الهم الأكبر للمسلم ليس فقط أن يفسر القرآن ويفهمه، وإنما كان همّه أن يتحرك في الحياة وفقاً لهداية القرآن وضيائه. وبسبب هذا الارتباط بين القرآن والحياة، صار من اللازم أن تتداخل كل علوم الحياة مع تفسير القرآن، وأن

---

* دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة لندن 1989. أستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

[1] نشر الجزء الأول من تفسيره في القاهرة 1969، بعنوان مقاتل بن سليمان: تفسير القرآن، تحقيق د. عبد الله محمود شحاتة، انظر نبذة عن سيرة مقاتل بن سليمان في ابن خلطان: وفيات الأعيان، ج 5، ص 255-256، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت: دار صادر.

[2] نشرت الطبعة الأولى منه ببيروت عام 1983، بواسطة دار الكتب العلمية.

تتضاءل الحواجز بينه وبين سائر الفنون، حتى أن بعض العلماء كان يرى "أن التفسير من العلوم التي لا يتكلف لها حد."[3]

وفضلاً عن هذا الاتجاه "الاستيعابي" الواسع في التفسير، برزت بعض تيارات الحصر "الاختصاصي" التي تدعو إلى حصر التفسير في علوم اللغة والاستغناء ا عما سواها. فالقرآن إنما أنـزل بلسان عربي مبين، فمن كان عربي اللسان أمكنه أن يستغني" عن السؤال عن معاني القرآن. وتزعم هذا التيار المبكر أبو عبيدة معمر بن المثنى (توفى210هـ)، إذ يقول في مقدمة كتابه مجاز القرآن: "قالوا: إنما أنـزل القرآن بلسان عربي مبين... فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي ﷺ أن يسألوا عن معانيه لأ م كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه، وعما فيه مما في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص... ."[4]

ولقد تصدى لهذا الادعاء علماء كثيرون، وقاوموه أشد المقاومة، لأ م رأوا فيه تحكماً للغة في القرآن، والقرآن -عندهم- حاكم على اللغة.[5]

وكيفما كان الأمر، فإن حصر التفسير في مباحث اللغة، قد قاد أصحاب هذه المدرسة إلى إشكالات لم يكن الخروج منها يسيراً إلا بتطوير نظرية في "ا از" كما فعل المعتزلة -الامتداد الفلسفي الطبيعي لتيار الاستقلال اللغوي- الذين صار اللفظ عندهم يفهم على مستويين، مستوى الوضع، ومستوى ا از، وصار المفسر كلما اعترضه إشكال صرف الآية من المعنى الوضعي إلى المعنى ا ازي كما فعل الزمخشري في تفسيره، وبرز مصطلح" التأويل" ليعبر عن عملية الصرف هذه.[6]

---

[3] الدكتور محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1976، ج 1، ص 14.

[4] أبو عبيدة معمر بن المثنى: مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981، ج1، ص 8.

[5] كان الإمام الطبري من أوائل المفسرين الذين حاولوا تعقب أبي عبيدة، ولكنه سايره في المنهج نفسه، فهو لا يـرفض الاعتماد على الوضع اللغوي السابق ولكن يحاول الإمام الطبري أن يدلل على أن أبا عبيدة لم يفهم لغة العرب ولم يسبر غورها. انظر مثلاً تفسيره للآية 30 من سورة البقرة، في: جامع البيان عن تأويل القرآن، مطبعة مصطفى البابي الحلـبي بمصر، الطبعة الثالثة،ج 1، ص 195-197، حيث يشير إلى أبي عبيدة بعبارة "بعض المنسوبين إلى العلم بلغة العرب من أهل البصرة". أما الاعتراض المنهجي الأساسي فهو الذي أثاره ابن تيمية في مناقشته للباقلاني، حيث يتضح أن ابن تيمية يريد أن يقول على عكس الباقلاني: "إن القرآن حاكم على كلام العرب، وإن كلام العرب هو الذي يرد إلى القـرآن، وليس القرآن هو الذي يرد إلى كلامهم". انظر حجة الباقلاني (توفي 403هـ/1013م) في كتابه تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1978، ص 388-390، وقد نقل ابن تيمية هذا النص في كتاب الإيمان، وانظر كذلك النيسابوري (نظام الدين الحسن بين محمد، توفي728هـ): غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق إبـراهيم عطوة عوض، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي، 1962، ج1، ص 8.

[6] لمزيد من التفصيل عن اتجاهات المعتزلة في تفسير القرآن، انظر د. محمد حسين الـذهبي، المصـدر نفسـه، ج2، ص 312.

ولأن المعركة التي أثارها المعتزلة حول الانصراف عن المعاني الظاهرة للألفاظ وتأويلها إلى المعاني ا ازية كانت صاخبة ودامية في بعض الأحيان، فقد تركت انطباعاً خادعاً بأن هناك مشكلة دائمة تلتصق بالمعاني "الظاهرة" التي تدل عليها ألفاظ القرآن وتراكيبه، وبأن المخرج منها إنما يكون باتباع التأويل على ج المعتزلة، خاصة وقد كانت هناك مدرسة أخرى سابقة للمعتزلة ثم معاصرة لهم - هي مدرسة الخوارج- غالت غلواً شديداً في التمسك السطحي بظواهر النصوص، وانتهى ا ذلك إلى مغالطات قادت إلى معارك دموية منذ اية العهد الراشدي إلى العهد العباسي.

وهذه المغالاة من الخوارج في التمسك بظواهر النصوص تعد عند أهل العلم ظاهرة منحرفة لا يمكن الدفاع عنها؛ ولكن لا ينبغي أن ننساق مع اتجاه الإدانة الشاملة لظاهرة الخوارج فننسى أن غالب نصوص القرآن تحتوي على أوصاف تشير إلى أعيان ظاهرة في الوجود، وإلى علاقات قائمة بينها، وإلى تصورات ومفاهيم ثاوية في الموجودات العاقلة تقوم وتقع على أساس منها، وأن الخوارج قد حاولوا ربط هذه الأوصاف القرآنية بموصوفا ا الوجودية، وهذا بلا شك نوع من (التأويل) يخالف منهج المعتزلة، ويتصل من قريب بالاستخدام القرآني لمفهوم التأويل. ولو سار الخوارج على تأويلهم هذا بصورة منهجية لأثروا الحياة الفكرية الإسلامية بمثل ما أثراها التيار المعتزلي. فالخوارج -على الرغم مما وسموا به من سطحية[7]- لم يكن همهم، كالمعتزلة أن يصرفوا المعنى الظاهري لألفاظ القرآن إلى معنى مجازي يلائم المذهب، بقدر ما كان همهم أن يؤولوا المعنى الظاهر إلى عين تقابله في الوجود، أو إلى علاقة بين الأعيان الوجودية. فالحقل الذي يبحثون فيه هو الحقل الوجودي (الاجتماعي السياسي)، وليس الحقل الميتافيزيقي الذي أسرف المعتزلة في الاهتمام به.

إن هذا اللون من التأويل الذي طرقه الخوارج لعلى درجة من الأهمية، لأن المفسر للقرآن لا يكتفي فيه بدلالة اللفظ على المعنى -سواء كانت تلك الدلالة حقيقية أم مجازية- وإنما يحاول أن يتأول المعنى، أي أن يطابقه بالأعيان الظاهرة في الوجود مستعيناً بما تيسر له من قرائن اللغة والحال. ولذلك فقد قلنا: إن الطرح "الخارجي" لمسألة التأويل قريب الصلة بالاستخدام الذي ورد في القرآن عن مفهوم

[7] المصدر نفسه، ج 2، ص 312.

التأويل (كما سنبين لاحقاً)، وأكثر نفعاً من الجدل الذي أثاره المعتزلة حول مسائل الصفات، وذلك أن القضايا التي أثارها الخوارج كانت ذات طبيعة سياسية في المقام الأول وتمس الشؤون العامة للمجتمع الإسلامي بصورة مباشرة.

غير أن الخطأ الذي وقع فيه الخوارج ناشئ عن غياب (المنهج) الذي ينبغي أن تضبط في إطاره العملية التأويلية. فالمدهش حقاً في موقف الخوارج هو ارتدادهم عن مبدأ التأويل بعد أن وضعوا أصابعهم على بداياته. فهم بعد أن أكدوا أهمية تحريك النصوص نحو أعيان الموجودات، رفضوا أن تتم عملية الربط بين هذه الأعيان وتلك النصوص من خلال الفهم الإنساني، كأنما توهموا أن النص القرآني يقع بصورة آلية على أعيان الوجود فتصير تأويلاً له لا يقبل الشك والمراجعة. إننا لكي نتجنب هذا الموقف ا انب لأحكام العقل والمحاجات الدامية التي أثارها الخوارج، نقترح فيما يلي أداة تحليلية قد تساعدنا لنفهم بصورة أفضل البناء الداخلي للمفاهيم القرآنية، ومناسبتها للأصول الكلية التي جاء ا الرسل، ومطابقتها لأعيان الوجود الظاهرة.

النموذج: أداة منهجية للتحليل والتأويل

ونستخدم مصطلح التفسير ليشمل مجموعة العمليات المتداخلة، التي يستند بعضها إلى بعض، وهي:

أ- عملية الفحص والتحليل اللغوي، وهي عملية تجري في داخل النص، وهي أولى مراحل التفسير.

ب- عملية تحليل المفاهيم القرآنية وتركيبها، وتكوين صورة ذهنية عامة عما يأمر به الوحي وينهى عنه ويخبر عنه.

ج- عملية تكوين نسق القضايا (النموذج الجزئي).

د- عملية تعيين الوجود الخارجي، وهي عملية التأويل التي تمثل خاتمة العمليات التفسيرية للنص.

ولكي نتمكن من إيضاح هذه العمليات بصورة أفضل، فسنحاول تجسيدها في الرسم التخطيطي الآتي، الذي نسميه نموذجاً ونستخدمه من بعد أداةً تحليليةً تساعدنا في تطوير المنهجية التأويلية التي نتحدث عنها من خلال عرض بعض المسائل من التراث الإسلامي.

رسم تخطيطي (شكل رقم 1)

شرح موجز للنموذج (كما يصوره الشكل رقم 1)

إن نهاية السهم الخارج من مربع الوحي (1) تحدد نهاية العملية التفسيرية الأولى، حيث تجري عملية تحليل لغوي للنص يتم التعرف فيها على معاني ألفاظ القرآن، والمفاهيم الأساسية التي تعبر عنها تلك الألفاظ؛ فقد يعبر لفظ واحد عن مفهوم واحد، وقد تتضافر عدة ألفاظ على هيئة مخصوصة من التركيب النحوي والأداء البلاغي لتعبر عن مفهوم أو حكم أو خبر. وهذه هي المرحلة التي توظف فيها علوم اللغة والقراءات.

ثم إن حصيلة هذه العملية تصب في الاسطوانة التي تظهر في منتصف الرسم، وهي الاسطوانة التي تتركب وتتشكل فيها صورة ذهنية عامة عن الله الخالق وعن الموجود المخلوق وعن مبدأ حياة الإنسان ومنتهاها، وعن الرسالة والرسول والمسؤولية والجزاء إلخ. ويرمز لها بالحرف (ع)، وتشارك في صنع هذه الصورة المعطيات الثقافية والعلمية التي يدفع بها الوجود -بشقيه الإنساني والطبيعي- الذي يمثله المربع رقم (3) في أقصى يمين الرسم. والمشاركة الثقافية والعملية قد تكون مشاركة إيجابية تدعم صورة الوحي، وقد تكون مشاركة سلبية تضاد معطيات الوحي وتشوشها.

أما الجزء الأسفل من الاسطوانة الذي يرمز له بالحرف (ن) فهو يمثل مستوى أخص من الصورة الذهنية العامة، ولكنه متسق معها بصورة منطقية. وكما أن معطيات الوحي ومعطيات الوجود تعمل معاً في تشكيل (ع)، فإنها أيضاً تعمل معاً في تشكيل (ن). فهذا النسق وليد طبيعي للتفاعل الذهني بين صورة كلية مستمدة من الوحي وخبرات جزئية مستمدة من الوجود (ثقافةً وعلماً).

أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة التأويل، ويتم فيها تحديد الموجودات الخارجية تحديداً عينياً بتشغيل النموذج (ن)، كما تشير إلى ذلك الأسهم الخارجة من أسفل الاسطوانة والمتجهة نحو الفعل السياسي (س) بأقصى يمين الرسم، فيتم في هذه المرحلة التعرف على أعيان الموجودات (طبيعية أو إنسانية) أو الأفعال أو العلاقات التي تؤول إليها الأوصاف القرآنية التي تم فحصها لغوياً في المربع رقم (1).

ولأننا في هذا البحث لا نتحدث عن الوجود بإطلاق، وإنما نتحدث عن الوجود الإنساني؛ ولا نتحدث عن الوجود الإنساني والطبيعي على المربع (3) بأقصى يمين الرسم، فيتم في هذه المرحلة التعرف على أعيان الموجودات (طبيعية أو

إنسانية) أو الأفعال أو العلاقات التي تؤول إليها الأوصاف القرآنية التي تم فحصها لغوياً في المربع رقم (1).

ولأننا في هذا البحث لا نتحدث عن الوجود بإطلاق، وإنما نتحدث عن الوجود الإنساني؛ ولا نتحدث عن الوجود الإنساني في جميع مجالاته، وإنما نخص بالحديث ا ال السياسي، فسنحتاج حينئذٍ إلى تدقيق أكثر في تعريف ا ال السياسي وموضوعاته وكيفية اتصالها بالنموذج التأويلي الذي فرغنا من تبيان خطوطه العامة آنفاً؛ وهذا ما نتجه إليه الآن.

السياسة وموضوعاتا

من المفاهيم الأساسية التي يمكن الاعتماد عليها في تعريف الفعل السياسي: الشأن الاجتماعي العام، والقيادة، والمشروعية، والطاعة، والقوة، والقانون، والملكية. فيمكن أن يقال: إن الفعل السياسي هو:

1- سعي بعض الأفراد أو ا موعات لتحقيق بعض مصالحها، وذلك عن طريق اتخاذ قرارات تتعلق بترتيب شؤون ا تمع عامة وما يتبع ذلك من مساس بحقوق ومصالح خاصة بمجموعات أخرى في ا تمع.

2- سعي هؤلاء الأفراد للحصول على طاعة بقية أفراد ا تمع ومجموعاته لإنفاذ هذه القرارات.

3- سعي هؤلاء الأفراد -من جهة ثالثة- لتقديم مسوغات هذه الطاعة وموجبا ا. فإذا تم لهم ذلك بصورة كاملة، فإنا نكون حينئذٍ إزاء حالة من حالات التوازن السياسي النادرة (equilibrium or harmony)، وإذا لم يتم لهم ذلك بصورة كاملة (وذلك ما يقع عادةً في ا معات السياسية)، فإنا سنشهد حالة من (النـزاع)، وهو إما أن يكون نزاعاً حول مشروعية القيادة (legitimacy) أي أحقيتها في الطاعة، أو حول مدى سياد ا على الأرض والناس والأشياء (sovereignty)، أو حول قدر ا وخصائصها الذاتية (authority) .

إنّ هذه العمليات وما ينجم عنها من ظواهر توازن أو نـزاع هي الموضوعات التي يمكن على أساسها تعريف علم السياسة، فيقال: إنه هو العلم الذي ينظر فيه هذه العمليات والظواهر تعليلاً لأسبا ا وتوقعاً لمآلا ا، كما ينظر في المؤثرين ذوي الفاعلية والنفوذ، وآليات التأثير، فيقوده ذلك إلى النظر في الثروة وطرائق توزيعها بين فئات ا تمع (أي في القاعدة الاقتصادية التي يرتكز عليها الفعل السياسي)،

كما يقوده إلى النظر في التكوينات الاجتماعية المختلفة (سواء القائمة على أساس العرق أو الإقليم أو المهنة أو الدين)، أي النظر في القاعدة الاجتماعية التي يرتكز عليها الفعل السياسي؛ ثم في العقود والمواثيق (الدستورية) التي تضبط العلاقة بين هذه ا موعات والأطر الإدارية والمؤسسات التي تجسد كل ذلك؛ ثم ينتهي به النظر في العلاقات الخارجية مع ا تمعات المغايرة.

هذه باختصار شديد الموضوعات الأساسية التي ينشغل ا علماء السياسة المعاصرون.[8]

فما هي -من الناحية الأخرى- الموضوعات التي يطرحها القرآن وتعد عند علماء المسلمين موضوعات للسياسة الإسلامية؟ نبادر بالإجابة فنقول: إن موضوعات السياسة المذكورة هي ذا ا موضوعات السياسة الإسلامية، لأن الفرق بين الإسلام وغيره من العقائد لا يكمن في الموضوعات التي يتعرض لها، وإنما يكمن في كيفية تعرضه لها ونوعية القضايا التي تنقسم إليها هذه الموضوعات.

على أننا ينبغي أن نلاحظ في هذا المقام أن السياسة لم تنشأ في التراث الإسلامي علماً متميزاً، وإنما كان الحديث عنها يرد ضمن المناقشات الفقهية خاصة في أبواب الإمامة والجهاد. وكان الفقهاء الذين يتصدون لها هم فقهاء الأحكام وأصول الأحكام -أي العلماء ذوو النظرة القانونية التشريعية- وربما ذوو المهنة القانونية. وقد اكتفى هؤلاء من السياسة بتقرير الأحكام السلطانية، والعلاقات النظامية التي تشهد لها النصوص ويسير عليها ا تمع من الناحية العملية. وهذا طبيعي لأ م كانوا مشغولين -من موقع العلم والمهنة- باستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وبوضع القواعد المنهجية التي يتوصل ا إلى ذلكن فانتهوا إلى منهج خاص يناسب هذه الغاية: منهج أصول الفقه، وهو منهج يدور حول الأحكام وحجيتها وما يتعلق بذلك من قضايا. ولكننا إذا أخرجنا هذا المنهج من ا ال القانوني وأقحمناه في مجالات أخرى من الحياة، كا ال السياسي أو الاقتصادي، فقد لا يكون مجدياً جدواه في ا ال القانوني.

---

[8] للإلمام بمزيد من التفصيل عن موضوعات علم السياسة وتطوراته والاختلافات الواردة فيه، انظر:
David Easton (ed): The Development of Political Science: A Comparative Survey, London and New York: Routledge,1991, and James Farr: Political Science in History, Cambridge University Press,1995.

ولعل أول ما نلاحظه ونحن ندرس التراث السياسي الإسلامي، أن فقهاء السياسة كانوا يحاكون علماء الأصول ويأخذون منهجهم القانوني ليسيروا عليه في مجال السياسة؛ ولا غرابة في ذلك، إذ إن علماء الأصول أنفسهم كانوا هم علماء السياسة كما ذكرنا. ونتيجة لهذا، صارت مباحث السياسة مباحث قانونية من الدرجة الأولى، وصارت قضية نصب الإمام والشروط التي يجب توافرها فيه القضية المحورية في السياسة الإسلامية. وصرنا نجد عالم السياسة -جرياً على منهج أصول الفقه- ينتقي من القرآن والسنة النصوص التي تتعلق بموضوع الإمامة وتحتوي على أحكام، قطعية كانت أو ظنية في دلالا ا، ولكنه سرعان ما يفاجأ بأن النصوص في هذا ا ال محدودة جداً؛ فلا يوجد -مثلاً- شيء في القرآن ينص على نصب الإمام، ولا يوجد في السنة إلا حديث أو حديثان يشيران إلى أن الأئمة من قريش. فيلجأ الفقيه -على الطريقة الأصولية- إلى الإجماع والقياس وعمل الصحابي، أو يعتمد اعتماداً مباشراً على الأدلة العقلية. وهذه الطريقة قاصرة من عدة نواح ولعدة أسبابٍ هي:

أولاً: إ ا تقْصي كثيراً من المفاهيم والمعاني والأوصاف القرآنية التي وردت في النص القرآني متعلقة بالظاهرة السياسية، فهذه النصوص وإن كانت لا تشتمل على أحكام قانونية، إلا أ ا مع ذلك ضرورية لأ ا تحمل علماً يعين على فهم السياسة وتقدم محتوى أخلاقياً يرتكز عليه الفعل السياسي.

ثانيا: إ ا تؤسس النظام السياسي على الإجماع، ولكنها تحول الإجماع إلى مسألة قانونية شكلية، وتغفل عملية (التراضي) التي تسبقه، وهي عملية اجتماعية وسياسية مهمة، تحدث عنها القرآن أكثر مما تحدث عن الإجماع القانوني الذي يتحدث عنه الأصوليون.

ثالثاً: تركز على الإنسان الفرد، وعلى الخصائص الذاتية له، وتغفل المحيط الاجتماعي الذي يتحرك فيه ويتفاعل معه.

هذا، وإذا كان لا بد أن نقدم مثلاً لإقحام منهج أصول الفقه في مجال السياسة وإبراز عجزه، فيمكننا أن ننظر فيما قدمه عالمان كبيران من علماء القرنين الرابع والخامس الهجريين هما القاضي أبو بكر الباقلاني (338-403هـ) وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني (419-478هـ). يقول الباقلاني في باب "الكلام في صفة الإمام الذي يلزم له العقد: من كتابه التمهيد:

"فإن قال قائل: فخبرونا ما صفة الإمام المعقود له عندكم؟ قيل له: يجب أن يكون على أوصاف منها: أن يكون قرشياً في الصميم، ومنها أن يكون من العلم بمنـزلة من يصلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين، ومنها أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا وسد الثغور... فإن قال قائل: وما الدليل على ما وصفتهم؟ قيل له: أما ما يدل على أنه لا يجوز إلا من قريش فأمور، منها قول النبي ﷺ: الأئمة من قريش...".

ويستمر الباقلاني في عرض أدلته، وفي جملة الأدلة التي قدمها لم يورد نصاً واحداً من القرآن؛ أما من السنة فلم يورد إلا حديث الأئمة من قريش، ثم يعتمد بعد ذلك على الإجماع وعلى حجج عقلية محضة.[9]

وغني عن القول أن القاضي الباقلاني كان عالماً بالقرآن والسنة، إلا أن اتباعه لمنهج أصول الفقه[10] فوت عليه فرصة استدعاء القرآن الكريم إلى ساحة النظر العلمي، كما فوت عليه فرصة النظر إلى التفاعلات الاجتماعية التحتية التي لا يمثل عقد الإمامة إلا تعبيراً شكلياً عنها. ولو أنه وضع حديث "الأئمة من قريش" في مكانه المناسب من جمة النظام الإسلامي، ولو أنه أرجع هذا الحديث وارجع الإجماع الذي يحتج به إلى الإطار الاجتماعي السياسي الذي كانا يعملان فيه، لانتهى إلى نتيجة غير التي انتهى إليها؛ كما حدث ذلك لابن تيمية ولابن خلدون في مراحل تاريخية لاحقة.

أما الإمام الجويني، فهو لا يختلف كثيراً عن الباقلاني في جعله الإمامة محور النظام السياسي، وفي اتباعه منهج أصول الفقه في البحث السياسي، فتراه يفرد أبواباً في كتابه: غياث الأمم، للحديث عن الإمامة وصفات الإمام، فيقول: "فأما الصفات اللازمة فمنها النسب، فالشرط أن يكون الإمام قرشياً (ويستدل بحديث الأئمة من قريش)، ومن الصفات اللازمة المعتبرة، الذكورة والحرية (ولا يورد نصاً

[9] انظر القاضي الباقلاني: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، بـيروت: مؤسسـة الكتب الثقافية، 1987م، ص 471-476.

[10] من المعلوم أن القاضي الباقلاني كان ذا أثر كبير في تطوير علم أصول الفقه وتشكيل مقولاته ومناهجه، وخاصة من خلال كتابه التقريب والإرشاد، وقد لخصه الإمام الجويني في كتاب بعنوان كتاب التلخيص في أصول الفقه الذي حققه كل من عبد الله حولم النيبالي وشبير أحمد العمري، ونشرته دار البشائر الإسلامية (بـيروت) عـام 1996 في ثلاثـة مجلدات.

من القرآن أو السنة على ذلك)، وأما الصفات المكتسبة المرعية في الإمامة فالعلم والورع (وهنا يستفيض في إيراد الأدلة العقلية).[11]

هذا، وربما كانت الإضافة الوحيدة للإمام الجويني في هذا ا ال هي تفطنه إلى أن المعول في الإجماع ليس على الشكل القانوني، وإنما على عملية التراضي الاجتماعي والسياسي التي تكون من ورائه؛ وهذا الانتباه إلى قوى ا تمع باعتبارها فاعلاً أساسياً في ا ال السياسي، جعل الجويني يتردد في جعل القرشية شرطاً في الإمامة؛ ولو أنه استطرد في النظر إلى الواقع الاجتماعي وتحرر قليلاً من قبضة المنهج القانوني لاستطاع أن يبلور بصورة أفضل ملامح النظرية الإسلامية السياسية.

إن أميز ما تميز به فقهاء السياسة المسلمون -الذين مثلناهم بالباقلاني والجويني- حصر مباحث السياسة الإسلامية في ا ال القانوني الذي تنضبط قضاياه وفقاً لمنهج أصول الفقه، وإقصاء نصوص القرآن والسن التي لا تحتوي بصورة مباشرة على أحكام. وهذا الحصر والإقصاء المنهجي هو الذي يدفعنا إلى القيام بعملية منهجية معاكسة تتمثل في استدعاء شامل لنصوص القرآن الكريم: ما كان منها محتوياً على أحكام سلطانية، وما كان محتوياً على معلومات في فلسفة التاريخ، أو مفاهيم في الأخلاق أو تنبيهات في تحصيل المعاش. وغني عن القول أن عملية الاستدعاء هذه ستدخل إلى جانب آيات الأحكام السلطانية، آياتِ العلاقات الاجتماعية، وآيات الثروة الاقتصادية، وآيات العلاقات الدولية. وقد تأتي هذه الآيات مبثوثةً في القصص القرآني: حكايةً للتاريخ الديني، أو مبسوطةً في التعقيب القرآني على حركة مجتمع المسلمين الأول وتفاعلاته المختلفة، محلياً وعالمياً.

فإذا استدعينا هذا الحشد من الأحكام والأخبار القرآنية، واستطعنا أن نجمع الأوصاف المناطة ا، فإ ا يلزمنا عندئذٍ أن نحولها إلى نسق من القضايا التي تفترض نوعاً من العلاقة بين عدد من المتغيرات السياسية، فهذه واحدة من الطرق المنهجية الممكنة للجمع بين القرآن والظاهرة السياسية، وهي بالطبع ليست مهمة يسيرة.

مفاهيم القرآن المفتاحية

ولكن السؤال الأساسي الذي ينشأ هنا هو: من أين نبدأ عملية استدعاء النصوص القرآنية؟ وإلى أية غاية ننتهي ا؟

---

[11] الإمام الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق د. عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى، قطر 1400هـ، ص 79-84.

إن البداية -في تقديرنا- هي الألفاظ المفردة التي وردت في القرآن الكريم[12] -أسماءً وصفات وأفعالاً- والتي لها تعلق بالوجود الاجتماعي السياسي: مثل ألفاظ القوة، والولاء، والأمة، والأمانة، والعهد، والاستكبار، والاستضعاف، والتراضي... إلخ. إذ نستطيع بسهولة أن نعد قوائم مناسبة بالألفاظ السياسية التي وردت في القرآن، وهي مرحلة أولية من مراحل البحث. ثم نقوم في مرحلة تالية بما يمكن أن نسميه تحليل المفاهيم (conceptual analysis)، وهي المرحلة التي يتم فيها استخراج المعاني التي تدل عليها هذه الألفاظ، بتحديد الموجودات المدلول عليها التي تقابل هذه المعاني، وقد تكون هذه الموجودات أشياء، أو أشخاصاً، أو وقائع، أو علاقات بين الأشياء أو بين الوقائع أو بين المفاهيم أو بين الأشخاص وا موعات. وستكون هذه هي الخطوة الأولى في طريق علمنا بما تحدثت عنه ألفاظ القرآن، أي أن ألفاظ القرآن أوجدت في نفوسنا صوراً (أو إدراكات) مطابقة لما في الوجود الاجتماعي السياسي (بعضها محسوس وبعضها غير محسوس يستدل عليه بآثاره)، وهذا هو معنى العلم عند أكثر أهل المنطق.[13]

ولكن هذا العلم الذي حصلنا عليه ما يزال ضئيلاً، إذ هذه الصور (أو المفاهيم) المطابقة لما في الوجود التي حصلنا عليها من ألفاظ القرآن صور (أو مفاهيم) مفردة، فنحتاج إلى أن ننسب بعضها إلى بعض، إما باعتبار الحسية وغير الحسية، أو باعتبار العموم والخصوص، أو الكلي والجزئي، أو بما نرى من اعتبارات أخرى. وبالطبع فإن القدرة على نسبة المعاني المفردة بعضها إلى بعض تستلزم علماً بخصائص الموجودات وجملة الحقائق التي تناسبها.

على أن غرضنا لا يتحقق بمجرد نسبة المعاني المفردة بعضها إلى بعض، وإنما نتحول إلى مرحلة أعلى في تأليف المعاني هي مرحلة التركيب الخبري: أي تكوين جمل خبرية تشتمل على موضوع ومحمول، وهو ما يسمى عند المنطقيين قضية.

---

[12] من الذين توصلوا إلى هذا الرأي من قبلنا الدكتور إبراهيم أحمد عمر، انظر مقالته القصيرة: "العلم الإسلامي على طريق البناء"، مجلة التأصيل، الخرطوم: وزارة التعليم العالي، العدد الثاني، مايو 1995، ص 4. ومن الذين اهتموا بتحليل المفاهيم الإسلامية بصورة عميقة السيد محمد باقر الصدر، انظر كتابه اقتصادنا، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1981م، ص 396-400، والدكتور حسن الترابي: قضايا التجديد، الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1990، وخاصة الفصل الأول بعنوان "الدين والتجديد"، ص 29-117؛ وانظر كذلك:
Syed M.N. Al-Attas: The Concept of Education in Islam, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization,1991,pp.5-15.

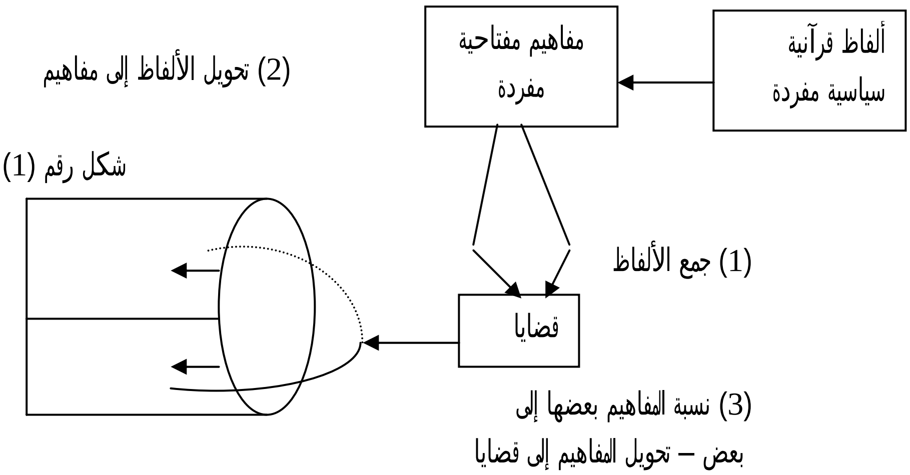
[13] الغزالي: معيار العلم في المنطق، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 47-304.

وهذه مرحلة مهمة تتحول فيها المفاهيم (أو المعاني أو الإدراكات) إلى قضايا خبرية توجب شيئاً لشيء، أو تسلب شيئاً من شيء،[14] ولكنها غير واجبة التسليم، أي أننا نحول المفاهيم إلى قضايا بتحميلها بعض الأوصاف، من غير أن ندعي لها شيئاً من اليقين، وإنما تبقى في حيز الاحتمال والافتراض.

هذا، وقد يتضح ما ذكرنا بصورة أفضل إذا أبرزناه في الشكل التخطيطي رقم (2) أدناه.

جهاز تحليل وتركيب المفاهيم القرآنية[15]

(conceptual analysis and reconstruction)



(شكل رقم 2)

وحتى يكتمل بيان ما نقصد، فإنا نورد مثالاً تطبيقياً، فنأخذ بعض الألفاظ السياسية التي ذكرناها آنفاً، ونخضعها لعملية تحليل المفاهيم وتركيبها التي شرحناها. ولنبدأ مثلاً بلفظ القوة -وهو ما الألفاظ السياسية السائدة بين المشتغلين بعلم السياسية قديماً وحديثاً- فنسأل: هل ورد هذا اللفظ في القرآن؟ فنجد أن اللفظ ومشتقاته قد ورد في القرآن نحواً من إحدى وأربعين مرة، ولكن الموارد التي لها تعلق مباشر بالمجال الاجتماعي السياسي نحو من اثني عشر مورداً، يمكن أن نوردها بصورة مختصرة في الجدول الآتي:

---

[14] لتعريف الجملة الخبرية، انظر الغزالي المصدر نفسه، ص 109-112.

[15] فترى في أقصى يمين الرسم أن الألفاظ القرآنية ذات التعلق بالوجود الاجتماعي السياسي قد جمعت، ثم حولت إلى مفاهيم مفتاحية في المربع الثاني بأوسط الرسم، ثم حولت أخيراً إلى قضايا خبرية في المربع الثالث بأسفل الرسم.

الآية	مفهومها
أن الْقُوةَ لِلهِ جمِيعاً (البقرة: 165).	القوة مطلقاً.
خذُوا ما آتيناكُم بِقُوةٍ (الأعراف: 171).	وصف للعلاقة الاعتقادية موعة.
وأَعِدوا لَهم ما استطَعتم مِن قُوةٍ (لأنفال:60).	علاقة قوة بين مجموعتين - القوة العسكرية.
كَانوا أَشد مِنكُم قُوةً وأَكْثَر أَموالاً (التوبة:69).	علاقة قوة بين مجموعتين - القوة العسكرية.
ويزِدكُم قُوةً إِلَى قُوتكُم (هود: 52).	القوة مطلقا.
قَالَ لَو أَن لِي بِكُم قُوةً أَو آوِي إِلَى ركْنٍ شدِيدٍ (هود:80)	القدرة الذاتية أو المكتسبة عبر الآخرين.
ولا تكُونوا كَالَّتِي نقَضت غَزلَها مِن بعدِ قُوةٍ (النحل:92)	الخيط المبروم في مقابل الوبر المنفوش.
وإِني علَيهِ لَقَوِي أَمِين (النمل: 39).	القدرة على السيطرة والتحكم في الشيء.
فَما لَه مِن قُوةٍ ولا ناصِرٍ (الطارق:10).	القوة الاجتماعية.
ولَولا إِذْ دخلْت جنتك قُلْت ما شاءَ الله لا قُوةَ (الكهف: 39)	القوة الاقتصادية، الاعتقادية.
قَالُوا نحن أُولُو قُوةٍ وأُولُو بأْسٍ شدِيد (النمل: 33)	القوة العسكرية.
ثُم جعلَ مِن بعدِ قُوةٍ (الروم: 54)	القوة البدنية والذهنية.

(جدول رقم 1)

نلاحظ هنا كيف أن لفظاً واحداً (القوة) قد وصفت به موجودات متعددة لمعنى واحد مشترك بنيها، وهو ما يعرف باللفظ المتواطئ عند المنطقيين

والأصوليين؛[16] فكأن لفظ القوة قد انتهى بنا إلى ما يفيد بأن القوة هي أمر مشترك بين هذه الموجودات، فيلزمنا أن نتحول -عندئذٍ- من النظر في اللفظ إلى البحث عن المفهوم، أي إلى تتبع خصائص الموجودات المتعددة هذه (أو المتغيرات)، وإلى تتبع المعنى المشترك بينها. فسنجد مثلاً أن بعض الموجودات الموصوفة بالقوة ذات وجود حسي، وأن بعضها غير حسي الوجود، وأن بعضها الحسي يشمل أشياءَ (مثل فتلة الغزل في آية النحل)، وأفراداً (كالذي عنده علم من الكتاب في آية النمل)، ومجموعات إنسانية (كما في معظم الآيات سابقا)، وأن بعض هؤلاء الأفراد وا موعات تنتظم أفعالهم في إطار مؤسسي، كما في آية النمل (33)، والأنفال (60). أما غير الحسي من هذه الموجودات فمنها الموجود الأعظم أو الله جلّ جلاله، ومنها العلاقات التي تكون بينه وبين الموجودات الحسية، ومنها العلاقات فيما بين هذه الموجودات، ومنها أفعال هذه الموجودات. وسنجد أن المعنى المشترك بين هذه المتغيرات هو القدرة الذاتية أو المكتسبة المنشئة لأفعال الآخرين، أو المانعة لها، أو الداعمة لها، أو المتحكمة فيها. وهذا هو المفهوم الذي يكمن تحت لفظ القوة، فالمفهوم علاقة بين متغيرات، على خلاف اللفظ الذي هو مجرد علامة تشير إلى الموجودات، والبون شاسع بين العلامة والعلاقة.

فإذا وضعنا أيدينا على المفهوم، وطفقنا نطرح عليه الأسئلة، فإنه من الممكن أن ينفتح بنا على مفاهيم أخرى، وهذا هو معنى وصفنا مفهوماً ما بأنه "مفتاحِي". فإذا أخذنا مفهوم القوة الذي ورد في آية النحل 92: ﴿ولا تكُونوا كَالِتي نقَضت غَزلَها مِن بعدِ قُوةٍ أَنكَاثاً﴾ (النحل: 92)، فنسأل: بأي اعتبار وصِف الغزلُ بالقوة؟ فسنجد ا، الغزل هو الخيط المبروم بطريقة خاصة ليأتلف مع غيره من الخيوط فيتكون منها نسيج؛ والإشارة هنا إلى مجموعة سياسية فاعلة بينها وبين مجموعات أخرى نوع من العلاقة قائم على العهد، فإذا هي راعت هذا العهد وحفظته حالاً بعد حال، قوي نسيجها الاجتماعي الذي تقوم عليه سائر صنوف قو ا، وإذا هي نقضت عهدها فقد انتقض مصدر قو ا. فالمقابلة بين إبرام الغزل ومراعاة العهد، ونسيج الشعر ونسيج ا تمع، توضح أن الأخير يتقوى بمراعاة العهود ويضعف بنقضها. فمفهوم القوة هنا قد انفتح بنا على مفهوم العهد، ثم نذهب نتتبع -من بعد- مفهوم العهد بدلاً عن مفهوم القوة، فنجد أن مفهوم العهد

[16] انظر الغزالي: مصدر سابق، ص 52.

ومشتقاته قد ورد في القرآن الكريم أكثر من أربعين مرة. وقد ينفتح بنا هذا المفهوم أيضاً بعد تحليله على مفاهيم أخرى مثل مفهوم الإيمان والميثاق والأمانة والعقد. وسنصل في اية العملية التحليلية إلى مجموعات عديدة من المفاهيم ذات الترابط الداخلي التي تكشف بصورة مذهلة عن الوحدة البنائية التي تنتظم فيها كل المفاهيم القرآنية، كما يوضح الشكل الآتي بصورة تقريبية:

الترابط الداخلي بين **مفاهيم القرآن**

(شكل رقم 3)

إن حصولنا على هذه ا موعات المتداخلة من المفاهيم السياسية يعني أننا قد حصلنا أيضاً على عدد كبير من المتغيرات السياسية، لأن المفاهيم ما هي إلا العلاقات التي تكون بين متغيرات. فإذا كان لدينا هذا العدد من المتغيرات ومن العلاقات، فليس يصعب علينا أن نرتفع على المرحلة الثالثة من البحث، وهي مرحلة تركيب القضايا؛ أي أن نحمل هذه المفاهيم أوصافاً ونؤلف منها جملاً خبرية ذات معان احتمالية توجب شيئاً لشيء أو تسلبه منه أو تشترطه لحدوثه... إلخ، كما ذكرنا سابقاً. فيمكن على سبيل المثال، واستناداً إلى التحليل السابق لمفهومي القوة والعهد، أن نركب القضية الآتية:

"إن التكتل السياسي الذي يقوم على عهد مرعي يشكل مصدراً من مصادر القوة الاجتماعية للوحدات الداخلة فيه".

كما يمكن أن نصوغها في الصورة الرياضية الآتية:

إذا كان ع = ق فإن ت في كل من أ، ب، ج = ق، حيث:

ع = العهد.

ق = ترمز إلى القوة.

ت = التماسك الداخلي.

أ، ب، ج = ا موعات السياسية المتحالفة وفقاً للعهد (ع).

ويمكن أن نستطرد في صياغة القضايا مستعينين بكل ما توفره صناعة المنطق في باب تركيب القضايا.

وسيبرز هنا -بالطبع- سؤال عن كيفية إنشاء هذه القضايا، نصوغه على النحو الآتي: على أي شيء نعتمد ونحن نحمل هذه المفاهيم أوصافاً؟ وهذا في جوهره سؤال عن الكيفية التي يضع ا العالم افتراضاته. والناس في هذا مختلفون، منهم من يلوذ بما يسميه الوجدان العلمي، أو الخيال المبدع، أو الحدس الذكي، ولكنها أمور لا تخرج عن إطار ما يسميه ابن رشد "القدرة على إحضار المقدمات"،[17] فهي عنده ناشئة عن الممارسة العلمية المتكررة عند أهل الفن المعين؛ ويسميها ابن سينا القدرة على "اقتناص الحد الأوسط"، أي إيجاد صلة بين المتغيرات.[18] أما الغزالي فيعتقد أن النفس تقضي ذه القضايا بسبب التنشئة الأخلاقية والتأديبات الاجتماعية،[19] أي أن البيئة الثقافية والعلمية هي التي تحفز العالم -بصور مباشرة أو غير مباشرة- لكي يصوغ افتراضاته بالصورة التي يصوغها، وهذه ملاحظة مهمة توضح أن هناك (نموذجاً خفياً) يتدخل في طريقة صياغة الافتراضات العلمية.

إننا -بالطبع- لا نستطيع أن ننكر هذه الفكرة إنكاراً كاملاً، لأنه لو لم تكن لنا خبرة مناسبة بمباحث السياسة وموضوعا ا ومسائلها، لما رأينا في لفظ (القوة) مثلاً ما يستدعي الانتباه، ولما افترضنا وجود رابط بين التماسك الاجتماعي ومراعاة العهود، إلى غير ذلك من الروابط والافتراضات التي (يقتنصها) الباحث، كما جاء في عبارة ابن سينا. ولكن الفرق بيننا وبين الآخرين أننا لا نقتنص الافتراضات اعتماداً على الخيال المبدع والخبرة العلمية وحدهما، وإنما نستند إلى مراعاة الوحدة البنائية التي تنتظم فيها مفاهيم القرآن، بالصورة التي أوضحناها آنفاً (الشكل رقم 3). إذ إن النظر في شبكة المفاهيم، وفي العلاقات العضوية بينها، سيشدنا شداً للاتجاه الذي يكن أن يصاغ فيه الافتراض؛ هذا فضلاً عن الجمل

---

[17] ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو، تحقيق جرار جهامي، بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1982، ص 515.

[18] ابن سينا: البرهان من كتاب الشفاء، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة: دار النهضة العربية، 1966م، ص 29.

[19] الغزالي: مصدر سابق، ص 186-187.

الخبرية "الجاهزة" التي يقدمها القرآن وهو يصف العلاقات والأفعال والمؤسسات، فنتعلم منها منطق الربط بين المفاهيم ومنهجية تركيب القضايا.

و ـذا نكون قد فرغنا من إيضاح جهاز المفاهيم لتركيب القضايا، أي صياغة النموذج الجزئي، وهي عملية مهمة ولكنها ليست الخطوة الأخيرة؛ إذ ما يزال أمامنا أن نقوم برفع هذا النموذج الجزئي ذي القضايا الاحتمالية إلى المبادئ الأولى التي يتضمنها النموذج الأعلى، أي نسبتها إلى المقدمات الكلية التي تفيد اليقين الضروري. فإذا وجدنا أن هذه القضايا الاحتمالية المستخرجة عن طريق تحليل المفاهيم تتسق مع المقدمات الكلية أو تنبثق منها بصورة منطقية، فإن ذلك الاتساق يرفعها درجة في سلم اليقين؛ وإذا وجدناها تناقض المقدمات الكلية، فإن ذلك التناقض يضعفها ويجعلنا نسقطها أو نعيد النظر فيها بصورة أساسية؛ أما إذا لم تكن مناقضة فستبقى في حيز الاحتمال. إن هذا يعني بصورة مباشرة أن قضايا النموذج الجزئي (ن) ليست كلها قضايا يقينية ضرورية التصديق، وإنما تأخذ في داخل النموذج وضعاً تنازلياً؛ حيث يكون أكثرها اتساقاً مع النموذج الكلي أعلاها درجة، ويكون أقلها اتساقاً مع النموذج أدناها مرتبة.

النموذج الكلي

على أن رفع قضايا النموذج الجزئي وربطها بالنموذج الكلي لن يكون مجدياً ما لم يكن النموذج الأعلى ذاته قد تم استخراجه بطريقة منهجية من نصوص القرآن، وما لم تكن قضاياه قد ضبطت وأحكمت العلاقات بينها بصورة منطقية، بحيث يكون على قدر عال من الاتساق الداخلي. فإذا كان ذلك كذلك، فإن علاقة التداخل بين النموذج الكلّي (ع) والنموذج الجزئي (ن) ستكون واضحةً وميسورةً، كما تشير إلى ذلك الأسهم الصاعدة والهابطة في الشكل رقم 1.

على أن الذي نعرفه في تاريخنا العلمي أن صياغة النموذج الكلي (الذي عرف بعلم العقيدة) قد قام ـا المتكلمون، دفاعاً عن مذهب متبنى أو رداً لمذهب مخالف. ولذلك فقد جاءت هذه النماذج في بعض الأحيان معبرة عن المسائل الفكرية والسياسية التي سادت في ا ـتمع الإسلامي في مرحلة زمنية ولأسباب متعلقة بذلك ا ـتمع أكثر من تعبيرها عن الأصول الكلية اليقينية التي ينبغي أن يتضمنها النموذج. فوضعت بعض القضايا الجزئية الاحتمالية في داخل النموذج الكلي، وقلص النموذج الكلي حتى صار يحتوي على قضية واحدة أو قضيتين، واضطرب الترتيب

الداخلي لقضايا النموذج، فانعكست نتيجة لذلك كله على العلاقة بين النموذج الكلي الأعلى والنماذج الجزئية الدنيا التي ترتبط به. وصرنا نلاحظ بصورة بينة أن مواطن الاتصال بين العقيدة والنظم (السياسية والاقتصادية وخلافها) غير معروفة، وصارت طريقة انبثاق هذه النظم من العقيدة غير معلومة. وهذا خلل منهجي كبير يتوجب التنبيه عليه.

وعلى الرغم من أننا غير معنيين في هذا المقال بنقد النماذج الكلية التراثية أو بتقديم نموذج بديل، إلا أن المسألة ذات تعلقٍ كبير بموضوعنا، من حيث إننا نود أن نسب النموذج الجزئي الذي استخرجناه عبر التحليل المفاهيمي لنصوص القرآن إلى نموذج كلّي يفترض أننا نسلم بقضاياه لتكون مبادئ يقينية يستند إليها نموذجنا الجزئي. وهذا ما يوجب علينا أن نلقي نظرة سريعة على بعض الصياغات التراثية للنظام الاعتقادي الإسلامي، لبدي عليها بعض الملاحظات ولننوه -كما نوه غيرنا-[20] إلى ضرورة إعادة صياغة هذا النظام انطلاقاً من المضمون القرآني القطعي بطريقة منهجية واضحة، بحيث لا تدخل في دائرة العقيدة إلا المسائل والدلائل التي هي أصول الدين، ويشهد لها بذلك القطعي من نصوص القرآن والسنة، مثل التوحيد، والإيمان بالرسل والكتب، والإيمان بالقضاء والقدر، والإيمان بأصل الشرائع، والفرائض التعبدية والأحكام القطعية، وما هو في مقامها.

فهذه الأصول هي التي تلتمس فيها الصورة الكلية عن الوجود، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً بالحرف (ع) في (الشكل رقم1). ونقصد بذلك الوجود الإلهي، والطبيعي، والإنساني، والعلاقات بين هذه المراتب من الوجود. فيهمنا -مثلاً- التصور الذي يتكون لدينا بسبب هذه الأصول عن الله عز وجل: ذاته وصفاته وأفعاله، و ـمنا صورة الوجود الطبيعي والإنساني التي تعكسها لنا هذه الأصول الاعتقادية، والعلاقة بين الإله وهذين الوجودين، والعلاقة بين الإنسان والإله من

---

[20] محمد المبارك: نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص 17، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة؛ الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989م، وانظر كذلك محمد إقبال:

The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore: Institute of Islamic Culture: 1986.p.56.

وانظر كذلك لؤي صافي: "نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الأول، السنة الأولى، ييونيه 1995، ص 31-55؛ وعبد ا يد النجار: "دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية"، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد الأول، يونيه 1995، وكذلك "الإيمان والعمران"، المصدر نفسه، السنة الثانية، العدد الثامن، أبريل 1997.

جهة، وبينه وبين الطبيعة من جهة أخرى. وما لم يفلح النموذج الكيل في إعطائنا هذه الصورة بوضوح، فلين نفلح في استخراج النماذج الجزئية من هذه الكليات أو ربطها ا.

هذا مع لمنا التام بأن استخراج مثل هذه الكليات اليقينية وإقامة البرهان عليها هو شغل الأصوليين والمتكلمين، وأن على أصحاب النم الجزئية أن "يسلموا" ا ويجعلوها مقدمات ضرورية لهم، دون أن يطالبوا بإقامة برهان عليها، لأن مبادئ الصناعة، كما يقول المنطقيون: لا تبرهن في تلك الصناعة، "وإنما تبرهن في علم فوقها."[21] ولكن لأنا نعلم أن هذه (العلوم الفوقية) قد ضعف اتصالها بالقرآن وانقطع اتصالها بالوجود، فلم تعد قادرة على إعطاء الصورة القرآنية التي نبحث عنها، صرنا نعاود الاتصال المباشر بالقرآن، ونتلمس الأصول فيه أكثر من التماسنا إياها في علمي الأصول والكلام، فماذا في القرآن؟

تحتوي آيات القرآن -بالطبع- على جميع هذه المسائل ولكن بصورة متفرقة، بحيث تأتي متداخلة مع الموضوعات والمسائل الأخرى، وذلك وفقاً للخاصية القرآنية المتفردة في التأليف بين المعاني وعرض المسائل. وهذا يعني أن على الذي يريد أن يحصل على الصورة الكلية ا ردة للموجودات وعلاقا ا أن يقوم هو بعملية التجريد، فيفك بعض الآيات عن سياقها الظرفي، ويؤلف بينها بطريقة منا ليحصل على قواعد عامة يسميها قواعد الاعتقاد، أو على مبادئ مفردة يسميها مقاصد الشريعة، أو خطة الخلق أو ما يشبه ذلك، وكله شائع بين نظار المسلمين.

على أننا هنا ننأى عن فكرة البحث عن قواعد عامة أو مبادئ مفردة، ونفضل البحث عن منظومات من القضايا ذات الاتساق الداخلي والاعتماد المتبادل، وهذا يجعلنا نقترب من مبحث المقاصد الذي فصله الشاطبي، ومن مبحث خطة الخلق الذي أشار إليه بعض إخواننا المعاصرين.[22]

ولكننا -مع ذلك- نفضل أن تكون مبادئنا الكلية هي آيات القرآن القاطعة التي بينت أصول الشرائع التي جاء ا جميع الرسل، إذ إن هذه الأصول هي قضاء الله وقدره التشريعي المقابل لقضائه وتقديره التكويني، أو هي خطة الأمر التي تقابل

---

[21] ابن سينا: البرهان، مصدر سابق، ص 98.

[22] انظر مثلاً: عبد الحميد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجيـة الإسـلامية (1)، 1994م، ص 135-136. ومحمد الحسن بريمة: المعرفة بين النموذج الإسلامي والنموذج العلماني، الخرطـوم: سلسلة رسائل التأصيل (رقم 2)، ديسمبر 1995، ص 17 وما بعدها.

خطة الخلق، وهي الدين الذي شرعه الله للناس وأمرهم أن يقيموه وألا يتفرقوا فيه، وهي الأصول التي وصى الله تعالى ا نوحاً وإبراهيم وموسى وعيسى، وأمر الله ا محمداً ﷺ، كما توضح ذلك آية (الشورى: 13)[23]. وهذه الأصول، وإن كانت أصول التشريع، إلا أ ا تشكل في الوقت ذاته أصول ا تمع، وتحدد مؤسساته الابتدائية (كالأسرة). إن الرؤية القرآنية للمجتمع الإنساني (قضاء الله الاجتماعي) تتجسد خير تجسد في هذه الأصول (قضاء الله التشريعي). لقد كتبت في دراسة سابقة: "فكما أن القرآن يتحدث صراحة عن وجود آيات محكمات هن أُم الْكِتابِ (آل عمران: 7)، فهو أيضاً يدل في إشارات عديدة على أن هناك (تنظيماتٍ محكماتٍ) هن أم ا تمع، ويشير أيضاً إلى أن هناك تلازماً ضرورياً بين أم الكتاب وأم ا تمع، فإذا انحلّ هذا الرباط انحلّ ا تمع تبعاً لذلك وذبلت العقيدة".[24]

فما هي أمهات الكتاب التي تشكل أمهات ا تمع؟

أمهات الكتاب أمهات للمجتمع

إننا اعتماداً على ما ورد في صريح القرآن: سورة المائدة: (151)، والأعراف: (29-33)، والأنعام: (151-152)، والإسراء: (23-29)، والشورى: (13-30) وغيرها،[25] نستطيع أن نحدد أصول الأمر التشريعي، ثم نقسمها إلى

---

[23] شرع لَكُم مِن الدينِ ما وصى بِهِ نوحاً والذِي أوحينا إِلَيك وما وصينا بِهِ إبراهِيم وموسى وعِيسى أَنْ أَقِيموا الدين ولا تتفَرقُوا فِيهِ كَبر علَى الْمشرِكِين ما تدعوهم إِلَيهِ الله يجتبِي إِلَيهِ من يشاءُ ويهدِي إِلَيهِ من ينِيب (الشورى:13).

[24] التيجاني عبد القادر: "رؤية قرآنية لفلسفة السياسة"، مجلة قراءات سياسية، السنة الخامسة، العدد الثاني، 1995، ص .26

[25] - قُلْ تعالَوا أَتلُ ما حرم ربكُم علَيكُم أَلَا تشرِكُوا بِهِ شيئًا وبِالْوالِدينِ إِحسانا ولَا تقْتلُوا أَولَادكُم مِن إِملَاقٍ نحن نرزقُكُم وإِياهم ولَا تقْربوا الْفَواحِش ما ظَهر مِنها وما بطَن ولَا تقْتلُوا النفْس الَتِي حرم الله إِلَا بِالْحق ذَلِكُم وصاكُم بِهِ لَعلكُم تعقِلُونَ . ولَا تقْربوا مالَ الْيتِيمِ إِلَا بِالَتِي هِي أَحسن حتى يبلُغَ أَشده وأَوفُوا الْكَيلَ والْمِيزانَ بِالْقِسطِ لَا نكَلف نفْسا إِلَا وسعها. وإِذَا قُلْتم فَاعدِلُوا ولَو كَانَ ذَا قُربى وبِعهدِ اللهِ أَوفُوا ذَلِكُم وصاكُم بِهِ لَعلكُم تذَكَرونَ (الأنعام: 151-152).

- قُلْ أَمر ربي بِالْقِسطِ وأَقِيموا وجوهكُم عِند كُل مسجِدٍ وادعوه مخلِصِين لَه الدين كَما بدأَكُم تعودونَ . فَرِيقًا هدى وفَرِيقًا حق علَيهِم الضلَالَةُ إِنهم اتخذُوا الشياطِين أَولِياءَ مِن دونِ اللهِ ويحسبونَ أَنهم مهتدونَ . يا بنِي آدم خذُوا زِينتكُم عِند كُل مسجِدٍ وكُلُوا واشربوا ولَا تسرِفُوا إِنه لَا يحِب الْمسرِفِين . قُلْ من حرم زِينةَ اللهِ الَتِي أَخرج لِعِبادِهِ والطيباتِ مِن الرزقِ . قُلْ هِي لِلذِين آمنوا فِي الْحياةِ الدنيا خالِصةً يوم الْقِيامةِ كَذَلِك نفَصلُ الْآياتِ لِقَومٍ يعلَمونَ . قُلْ إِنما حرم ربي الْفَواحِش ما ظَهر مِنها وما بطَن والْإِثْم والْبغي بِغيرِ الْحق وأَنْ تشرِكُوا بِاللهِ ما لَم ينزلْ بِهِ سلْطَانا وأَنْ تقُولُوا علَى اللهِ ما لَا تعلَمونَ (الأعراف: 29-33).

- وقَضى ربك أَلَا تعبدوا إِلَا إِياه وبِالْوالِدينِ إِحسانا إِما يبلُغن عِندك الْكِبر أَحدهما أَو كِلَاهما فَلَا تقُلْ لَهما أُف ولَا تنهرهما وقُلْ لَهما قَولًا كَرِيما . واخفِض لَهما جناح الذل مِن الرحمةِ وقُلْ رب ارحمهما كَما

منظومات متسقة، نجعل كل منظومة منها أصلاً يقوم على أساسه قطاع من قطاعات ا تمع، وذلك على النحو الآتي:

أصول الأمر التشريعي أصولاً لنظم الـتمع

1- أصول النظام التعبدي • التوجه بالعبادة خالصة لله. • إقامة الصلاة والصوم والزكاة والحج. **2- أصول النظام الاجتماعي** • بر الوالدين. • صلة الأرحام. • تحريم الفواحش. • تحريم قتل الذرية. **3- أصول النظام الجنائي** • تحريم قتل النفس بغير حق. • تحريم **البغي.** • **القيام بالقسط (العدل).** • **إقامة الشهادة لله.**	**4- أصول النظام السياسي** • إقامة الدين وعدم التفرق فيه (الأمة). • الاستقامة على أمر الله (رعاية النظم الأخرى وتطويرها). • الوفاء بالعهود (الآخر). **5- أصول النظام الاقتصادي** • إقامة الوزن والكيل بالقسط. • تحريم الإسراف والتبذير. • الوفاء بالعهود.

(جدول رقم 2)

ويمكن -لمزيد من الإيضاح- أن نعبر عن موضوعات الأصول هذه في الشكل التخطيطي الآتي:

ربيانِي صغِيرا . ربكُم أعلَم بِما فِي نفُوسِكُم إِنْ تكُونوا صالِحِين فَإِنه كَانَ لِلْأَواِبِين غَفُورا . وآتِ ذَا الْقُربى حقه والْمِسكِين وابن السبِيلِ ولَا تبذر تبذِيرا . إِن الْمبذرِين كَانوا إِخوانَ الشياطِينِ وكَانَ الشيطَانُ لِربِهِ كَفُورا . وإِما تعرِضن عنهم ابتِغاءَ رحمةٍ مِن ربك ترجوها فَقُلْ لَهم قَولًا ميسورا . ولَا تجعلْ يدك مغلُولَةً إِلَى عنقِك ولَا تبسطْها كُل الْبسطِ فَتقْعد ملُوما محسورا (الإسراء: 23-29).

- شرع لَكُم مِن الدينِ ما وصى بِهِ نوحا والَّذِي أَوحينا إِلَيك وما وصينا بِهِ إِبراهِيم وموسى وعِيسى أَنْ أَقِيموا الدين ولَا تتفَرقُوا فِيهِ كَبر علَى الْمشرِكِين ما تدعوهم إِلَيهِ الله يجتبِي إِلَيهِ من يشاءُ ويهدِي إِلَيهِ من ينِيب (الشورى: 13).

قضاء الله التشريعي

(شكل رقم 4)

نلاحظ في الشكل السابق كيف أن أصول الأمر التشريعي قد انقسمت إلى مجموعة من الأنساق المتسقة المتساندة، وأن هذه الأنساق قد صارت أصولاً لنويات اجتماعية يأخذ بعضها برقاب بعض، تداخلاً وتعاضداً واعتماداً متبادلاً.

أما الجزء الأوسط من الشكل فهو يوضح موضع التلاقي بين النموذج الكلي -ممثلاً في هذه الأصول- والنماذج الجزئية التي تمثلها الأسهم الصاعدة، حاملة القضايا السياسية الاحتمالية، التي سبق أن توصلنا إليها عن طريق عملية التحليل المفاهيمي للألفاظ السياسية في القرآن.

أما وقد بلغنا هذه المرحلة من صياغة النموذجين الكلي والجزئي، فنود أن ننظر في الأمور الآتية: ماذا ينتج عن اتصال هذين النموذجين؟ ويكف تؤثر القضايا الأصولية اليقينية في القضايا الاحتمالية؟ وما الثمرة المعرفية التي نجنيها من حيث القدرة على التحليل والتفسير والتأويل؟

إنّ أفضل ما نبدأ به هنا أن نجري تجربة على القضية الاحتمالية السابقة التي قادنا إليها تحليلنا لمفهومي القوة والعهد، ويه:

"إن التكتل السياسي الذي يقوم على عهد مرعي، يشكل مصدراً من مصادر القوة للوحدات الاجتماعية الداخلة فيه".

فنرفع هذه القضية إلى النموذج الكلي (كما توضح الأسهم الصاعدة في الشكل رقم 3)، فماذا نجد؟ سنجد جزءاً من القضية (رعاية العهد) يحظى بتأييد تام من النموذج الكلي، خاصة في القطاعين السياسي والاقتصادي، ولكن فيما عدا

ذلك، فإن النموذج الكلي سيطرح عدداً من التساؤلات عن هذا التكتل السياسي، وعدداً من التحفظات، ثم ينتهي بوضع عدد من الشروط للموافقة عليه واعتماده. وسيأتي على رأس هذه الشروط أن هذا التكتل ينبغي أن يسير في اتجاه دعم النظم المشار إليها في الدوائر الأخرى (1، 2، 3، 5)، أو ألاّ يؤدي -على الأقل- إلى الإخلال ا وإضعافها. وهذا يعني أن رفع قضايا النموذج الجزئي ونسبتها إلى قضايا النموذج الكلي ستكسبنا شيئين مهمين على الأقل:

أولهما: أ ا ستؤكد لنا صدق الافتراض أو عدم صدقه وفقاً لمسلمات النموذج؛ **وثانيهما:** أ ا ستحدد لنا وترينا (الوزن) الذي يمكن أن تناله مثل هذه القضية أو القيمة منسوبة إلى جملة القيم التي يحتويها النموذج الكلي.[26] هذا أمر في غاية الأهمية، لأننا ما لم نعرف (الوزن) الذي تأخذه كل قيمة، فإننا لا نستطيع أن نفاضل بين هذه القيم، أو نرجح بعضها على بعض إذا نشأ تعارض بينها.

ثم إن هذه القضايا الجزئية الافتراضية التي رفعت إلى أصول النموذج الكلي، وشهدت لها تلك الأصول، ثم رتبت ترتيباً تفاضلياً وفقاً لأوزا ا المنسوبة إلى جملة قضايا النموذج الكلي، إنّ هذه القضايا الجزئية الاحتمالية ستتحول بذلك إلى نسق، ولو سرنا على طريقة المنطقيين لقلنا إن القضية الجزئية هي الحد الأوسط، فإذا نسبت إلى النموذج الكلي فإ ا تكون بذلك قد نسبت إلى المقدمة الكبرى، وستتولد عن تلك النسبة النتيجة المنطقية، فنكون قد انتهينا إلى شكل القياس المعروف في المنطق الأرسطي. على أننا نفضل ألا يكون تركيزنا على قضية جزئية واحدة تستنبط من قضية كلية، وإنما نركز على جملة من القضايا الجزئية ذات الاتساق الداخلي (نشير إليها هنا بالنسق ن)، التي لا نحرص على استنباطها بصورة منطقية كاملة من النموذج الكلي، كما يحرص المنطقيون في الحد الأوسط في القياس؛ وإنما نكتفي بألا تكون مناقضة لقضايا النموذج، على أساس أن ذلك هو الحد الأدنى للتمسك ا. أما إذا شهد لها النموذج الكلي بأكثر من وجه، فإن ذلك سيعلي من قدرها، أي يعطيها (وزناً) إضافياً يميزها عن غيرها من القضايا الجزئية.

---

[26] ليس في مقدورنا أن نحدد هذه الأوزان بصورة رياضية قاطعة ولكن يمكن أن نفعل ذلك على سبيل التقريب، كـ أن نعطي عشر درجات مثلاً لأي أصل من النظم المشار إليها في الشكل رقم 3، فتكون جملة الأصول خمسين درجة؛ فـ إذا شهدت ثلاثة نظم مثلاً لقضية من قضايا النموذج الجزئي، فذلك يعني أن هذه القضية ستنال ثلاثين درجة مـ ن جملـ ة خمسين، أما إذا نالت أقل من النصف فهذا يجعلنا نتوقف في قبولها، وهكذا.

وينبغي أن نلاحظ هنا أن عملية الموازنة الداخلية بين قضايا النسق ووضع كل منها في المكان المناسب لا تتم اعتماداً على النموذج الكلي وحده، وإنما تنضاف إليه معطيات الوجود، كما يوضح ذلك اتجاه السهم الخارج من (ن) إلى مربع الوجود، والعائد من مربع الوجود إلى (ن) في يسار الشكل رقم (1). وهذا يعني أن معطيات البيئة الثقافية للباحث، وحصيلته العلمية المستفادة من التفكر في الأنفس، وتدبر الطبيعة، والتأمل في التاريخ الإنساني، هذه الحصيلة العلمية والثقافية تسهم بصورة شعورية وغير شعورية في موازنة القضايا، وفي إعطاء أي منها القدر الذي تستحقه من الأهمية والرفعة بالنسبة للقضايا الأخرى؛ وهي بالطبع عملية اجتهادية واعية، وقد تساعدنا في إدراك أمرين مهمين:

الأول: أن هذا النموذج الجزئي ليس هو نصوص الوحي وإنما هو تأويلها في أذهاننا.

والثاني: أن النموذج الجزئي ليس "أيديولوجية مغلقة" تنبثق من اللاشعور الثقافي والاجتماعي لتفسر الوجود، بقدر ما هو نتاج لعملية اجتهاد واعية تلتقي فيها أصول (غير ذاتية المصدر)، ومعطيات وجودية ظاهرة للتجربة والاختبار، وقضايا احتمالية ناشئة عن تحليل للمفاهيم، وبقدر من هو تأليف بينها وفقاً لقواعد اللغة والمنطق. وهذا يعني أن النموذج الجزئي يمكن أن يعدل ويطور طالما أن الوقائع الوجودية تتجدد من حال إلى حال مع التجدد الزماني.

التأويل

أما المرحلة الأخيرة المتبقية فهي مرحلة التأويل؛ أي تحريك النموذج الجزئي نحو الوجود الظاهر، أو قل نحو الفعل السياسي تحديداً. وسيطرأ سؤال هنا عن أدوات الربط والاتصال بين هذا النموذج الجزئي ووقائع الفعل السياسي وعلاقاته ومؤسساته ومجموعاته الفاعلة... إلخ. على أن قيمة السؤال ستتضاءل إذا تذكرنا أن النموذج لا يراد له أن يعمل في فراغ، وإنما يراد له أن يستبطَن بطريقة واعية في ألباب الفاعلين السياسيين. فإذا استبطنوا النموذج فإنه سيكون في مقدور أحدهم أن يقرأ في ضوئه الواقع الإنساني والوجود الطبيعي، ويعقل التفاعلات القائمة في هذا وذاك وبينهما، مهتدياً مرة أخرى بألفاظ القرآن ومفاهيمه، إذ إن طائفة كبيرة من هذا الألفاظ القرآنية السياسية تحمل في طيا ا "أوصافاً"، أو هي ذا ا أوصاف للأعيان والعلاقات السياسية الكائنة فعلاً وواقعاً أو التي يجب أن تكون.

فالقرآن مثلاً لا يكتفي بإعطائنا (مفهوم) القوة أو العهد أو الأمانة... إلخ، وإنما يذهب خطوة أخرى فيمدنا (بأوصاف) الأقوياء، وأوصاف علاقا م وأنماط حيا م. وتمدنا السنة كذلك بمزيد من الأوصاف، كقوله ﷺ: "ليس القوي بالصرعة وإنما القوي من يملك نفسه عند الغضب"، أو قوله ﷺ: "الكبر بطر الحق، وغمط الناس."[27] فإذا تأملنا هذه الأوصاف، فإ ا تساعدنا في التعرف على التعينات الوجودية المقابلة لتلك المفاهيم التي سبق استخراجها؛ وهذا من شأنه أن يساعدنا في عملية الربط بين النموذج الجزئي وظواهر الوجود (السياسي أو غيره).

فالوصف (أو الحد في تعبير المناطقة المسلمين)[28] يسهم في تكوني صورة ذهنية عن الموجودات الموصوفة بتحديد جنسها وفصلها، إجابة على سؤال الماهية، مثل: ما هو الشيء الذي يشير إليه هذا الاسم لتمييزه عن سواه؟ أو إجابة عن سؤال: لم هذا الشيء؟ أي ما هي العلة التي من اجلها يوجد؟ إلخ. فهذا التصور القَبلي علامة تقودنا إلى التعرف على العين المطلوبة، كما يشرح ذلك ابن سينا.[29]

وسنجد هنا أن عملية المطابقة بين أوصاف القرآن وأعيان الوجود (أي عملية تأويل الخبر القرآني، كما سنفصل معاني التأويل لاحقاً) تتطلب خبرة وعلماً بخصائص هذه الموجودات (الناس) وسير ا في الحياة، وهيئا ا التي تكون عليها، والعلاقات التي تصير بينها، والمآلات التي تنتهي إليها... إلخ. وهذه عملية اجتهادية يحتاج فيها الباحث إلى نظر فاحص في الوجود الإنساني والطبيعي، وإلى استعانة بما توفره علوم النفس والتاريخ الاجتماعي والاقتصاد والسياسة وعلوم الطبيعة وغيرها حتى يتمكن من القيام بما نسميه هنا عملية تأويل لأخبار الوحي. على أنه يجدر بنا أن نتذكر هنا أن الباحث المسلم لا يفترض فيه أن يبدأ بحثه في الوجود من نقطة

---

[27] نقلاً عن ابن تيمية: الرد على المنطقيين، تحقيق د. رفيق العجم، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993 ص 73.

[28] نظرية الحد من المباحث المنطقية المهمة، التي اتخذ منها المنطقيون المسلمون مواقف متباينة وفقاً لاعتمادهم أو رفضهم للمنطق الأرسطي، وقد انبرى ابن تيمية لمهاجمة اتباع منطق أرسطو في كتاب الرد على المنطقيين المشار إليه آنفاً، خاصة فيما يتعلق بنظرية الحد، ص 56، وما بعدها، وانظر كذلك د. عبد الله حسن زروق: "نقد ابن تيمية للمنطق وانعكاساته على مناهج البحث عند المسلمين وفي الفكر المعاصر"، مجلة الباحث، العدد الرابع، السنة الحادية عشر، 1992، بيروت: لبنان. وانظر كذلك وائل حلاق في مقدمته على الترجمة الإنجليزية لكتاب جهد القريحة في تجريد النصيحة، في المصـدر الآتي:

Wael. B. Hallaq: Ibn Taymiayya Against the Greek Logicians, Oxford: Claredon Press, 1993.

[29] ابن سينا: البرهان من كتاب الشفاء، ص 28-29.

الصفر المعرفي،[30] إذ إن التصورات التي تحملها الأوصاف القرآنية هي ذا ا معلومات أولية وأساسية عن الخصائص الذاتية والعرضية للموجودات، فينبغي على الباحث أن يبدأ ا ويسير على هديها فحصاً لمفردات الوجود وتراكيبها حتى يكتمل علمه به وهذا هو بالطبع الموضع الذي تلتقي فيه القراءتان: قراءة الوحي وقراءة الكون.[31]

على أن عملية التأويل لا تكتمل ـرد اكتمال المطابقة بين أوصاف القرآن وأعيان الوجود، وإنما ينبغي أن تتم عملية المطابقة (التأويلية) مع حضور مستمر للنموذج الجزئي (ن) الذي تأخذ فيه القضايا هيئة النسق المنطقي المشهود له بالصدق من النموذج الكلي؛ لأنه إذا استطعنا مثلاً أن ننـزل الوصف القرآني (س) على العين الموجودة في الخارج (ص) مستفيدين من الخبرة والعلم المتوافرين (خ)، فإننا سنظل لا نعرف على وجه التحديد موقع (ص) في مجمل النظام السياسي الإسلامي، أن ما مكانه من حيث الأهمية؟ وما وزنه منسوباً إلى غيره؟ وهذا الإشكال لا يزال إلا برفع المتغير (ص) وعرضه على النموذج (ن)، فهو الذي يرينا بوضوح منازل القيم وكيفية الموازنة بينها. وبناء على هذا يمكننا أن نضع القاعدة الآتية لتشغيل النموذج:

إن (ص) لا تكون تأولاً مناسباً لـ (س) إلا بموافقة (خ) على أن قبولها بعد ذلك سيكون مؤقتاً حتى يتأكد عدم تعارضها مع مسائل أعلى منها رتبة وأكثر منها أهمية في النموذج (ن). ويمكن أن يعبر عن ذلك رياضياً بالصورة الآتية:

ص = س، بشرط أن تكون ص متسقة مع خ و ن.

أما في حالة أن يطرأ علينا أمر لا نجد له وصفاً البتة في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، وهو احتمال بعيد، فيمكننا الاعتماد على معطيات الحس والتجربة، ويمكننا أن نحملها من الأوصاف ما نشء، ي نحولها إلى قضايا. ولكن يلزمنا عندئذ أن نرفعها إلى النموذج (ن) بالطريقة السابقة ذا ا، فإذا صدقها (ن) تم اعتمادها؛

---

[30] انظر التيجاني عبد القادر حامد: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، عمان (الأردن): المعهد العـالمي للفكـر الإسلامي ودار البشير، 1995، ص 46.

[31] انظر كتابات لأستاذ الدكتور طه جابر العلواني المتكررة عن مفهوم الجمع بين القراءتين، وخاصة رسـالته بعنـوان: الجمع بين القراءتين – قراءة الوحي وقراءة الكون، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسـلة إسـلامية لمعرفـة (22)، 1996م، وانظر كذلك مقالاً للمؤلف بعنوان "مقدمة في تأصيل المعرفة"، مجلة التأصيل (تصدرها إدارة التأصيل بوزارة التعليم العالي بالسودان)، العدد الأول، ديسمبر 1994، ص 13-28.

وإذا رفضها عدنا إلى إجراء مزيد من التجارب، ومزيد من التدقيق في فحص معطيات الحس والتجربة. فإذا تأكدت المعطيات الحسية بصورة قاطعة، فتتوجب علينا حينئذٍ مراجعة نسق القضايا في النموذج (ن)، فربما نكون قد أخطأنا في ترتيبها أو وصفها، أو ربما نكون قد تساهلنا في ربطها بالنموذج الكلي. وقد نذهب في المراجعة صعوداً إلى النموذج الكلي ذاته، فتقع المواجهة الكبرى بين قطعيات الوحي وقطعيات التجربة، فإذا تعذر رفعها تماماً صارت تلك هي نهاية النموذج.

اختبار القدرة التفسيرية للنموذج

نود في هذا المقام من البحث أن نختبر القدرة التفسيرية للنموذج بأن نعرض عليه بعض المسائل السياسية التراثية التي تباينت فيها الرؤى، لنرى كيف يمكن أن يساعد في حلها. ولنبدأ هنا بما ثار بين علي ﷺ والخوارج من نـزاع سياسي اتخذناه مدخلاً لهذا البحث.

إننا حين نعرض المسائل التي أثارها الخوارج على النموذج المقترح سنلاحظ أن خطأهم الرئيس يكمن في زعمهم أنه يمكن العبور من النص القرآني إلى أعيان الموجودات السياسية مباشرة دون الحاجة إلى النموذج، واعتبارهم تحكيم النموذج تحكيماً للرجال في كتاب الله. وهذا هو الذي جعل علياً ﷺ يؤكد أن القرآن مداد على ورق، وأنه لا يمكن أن يتصل بالوجود الظاهر في السياسة (وغيرها) إلا من خلال أفهام الرجال. (وأفهام الرجال قد تعمل من خلال نموذج خفي أو ظاهر كالذي نحاول تقديمه الآن).

فإذا تابعنا عرض حجة الخوارج على النموذج فسنتبين ضعفها من عدة جهات.

فهم مثلاً يتمسكون بالآية (9) من سورة الحجرات: وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤمِنِين اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحوا بينهما فَإِنْ بغت إحداهما علَى الْأُخرى فَقَاتِلُوا الَّتِي تبغِي حتى تَفِيءَ إِلَى أَمرِ اللهِ فَإِنْ فَاءَت فَأَصلِحوا بينهما بِالْعدل وأَقْسِطُوا إِن الله يحِب الْمقْسِطِين (الحجرات: 9).

والخلاف هنا لا يدور حول تحديد الفئة الباغية، ولا حول مشروعية قتالها، وإنما يدور حول عبارة حتى تَفِيءَ إِلَى أَمرِ اللهِ ، أي كيف نؤول معنى الفيء إلى أمر الله؟ وجرياً على طريقتنا، فإننا نبحث عن (الأوصاف) القرآنية المتصلة بشبكة

المفاهيم. وليس من الصعب أن نجد أن أوصاف الإفاءة المقصودة في القرآن هي كذا وكذا، ولكن هذا على العموم لا يكفي لإطلاق الحكم، وإنما ينبغي أن ننظر في معطيات التجربة والعلم، فقد تدلنا هذه على أن المتقاتلين لا يحدثون في العادة تغييراً جذرياً في مواقفهم دفعة واحدة، وإنما يطلقون بوادر وإشارات تدل على نواياهم، ويبحثون علن مخارج سياسية ودبلوماسية لحفظ ماء الوجه. فقد يكون رفع المصاحف والدعوة إلى إيقاف الحرب والاحتكام إلى القرآن، قد يكون ذلك كله بادرة للعودة إلى أمر الله، وقد يكون خداعاً كذلك. فالأمر إذن محل اجتهاد ونظر، ولا يمكن أن نقذف بآيات الحجرات فتقع آلياً على مجموعة رافعي المصاحف فنعلم خداعهم. فالاحتجاج بالآية غير صحيح لأن المناط لم يتحقق واقعاً بصورة كافية وواضحة.

ومن ناحية أخرى، فإنه حتى لو تحقق المناط، كأن تدلنا التجربة بصورة قاطعة (وذلك غير ممكن في تقدير الأمور السياسية) على أن في الموقف مخادعة، فإننا حين نعرض الدعوة إلى إيقاف الحرب والاحتكام إلى القرآن على نسق القضايا في نموذجان فسنجدها في قمة النسق أهمية (ولو أن مجموعة معاوية تعرف ذلك لما بادرت لرفع المصاحف).

فهذا محدد مهم لم يلتفت إليه الخوارج، ولكنه كفيل بأن يجعلنا نميل إلى جانب إيقاف الحرب، وإلى قبول فكرة الاحتكام، لا بوصفها إفاءة تامة إلى أمر الله، ولكن ظناً بأ ا خطوة في طريق الإفاءة. فالنموذج قد ساعدنا في اتخاذ قرار بإيقاف الحرب والدخول في مفاوضات دبلوماسية. أما إذا ثبت فيما بعد أن رفع المصاحف كان خدعة عسكرية (كما عرف تاريخياً)، فإن ذلك لا يعني خطأ في القرار، وإنما يعني أن النموذج يفرض أخلاقاً معينة في القتال، علينا أن نلتزم ا حتى ولو تسببت في بعض الخسائر. فإذا كنا على قناعة ذا، فلا عيب في النموذج ولا خطأ في القرار، أم إذا لم تكن هذه قناعاتنا فعلينا إذن أن نغير النموذج ونعدل الترتيب القيمي فيه. ولا يستطيع أحد من الخوارج -أو غيرهم- أن يقول: إن علينا أن نكسب الحرب ضد فئة معاوية بأية طريقة كانت، وهو يعلم أن الغرض من التحكيم أصلاً هو محاولة للإصلاح بين أخوين من المؤمنين وقع بينهما قتال، كما تشير إلى ذلك آية الحجرات السابقة التي استشهدوا ا.

أما حجتهم الأخرى فتدور حول قوله تعالى: يحكُم بِهِ ذَوا عدلٍ مِنكُم (المائدة: 95)، فهم يستشكلون أن يكون عمرو بن العاص حكماً عادلاً، فكيف يكون عدلاً وكان بالأمس يقاتلهم؟ أم إذا لم يكن عدلاً فكيف يحتكمون إليه؟

وواضح أن ما يوقع في مثل هذا الإشكال هو غياب النموذج أو عدم المقدرة على تشغيله. فلو أدخلنا الآية في جهازنا التحليلي (النموذج) لأرانا أن تحديد عدالة عمرو بن العاص مسألة علمية لا تعتمد على واقعة واحدة هي اشتراكه في القتال إلى جانب معاوية، وإنما تعتمد على النظر الموضوعي في سجل حياته العامة، وفي ظروف الفتنة وملابسا ا التي أعقبت مقتل الخليفة عثمان ﷺ، وكيفية انعقاد البيعة لعلي ﷺ على عجل في ظروف أمنية مضطربة. والنظر في هذه الحيثيات لا ينتهي إلى نتيجة قاطعة بأن عمرو بن العاص شخص فاقد لشرط العدالة مطلقاً. صحيح أن موقفه يثير شيئاً من الشكوك، ومن المتوقع أن تتردد مجموعة علي ﷺ في قبوله؛ ولكن إذا عرنا مسألة عدالته هذه على نسق القضايا في نموذجنا، فسنجدها أقل أهمية من قضية الإصلاح بين الفئتين المتقاتلتين وحقن دماء المسلمين. أي أن النموذج يشير علينا بألا نصر على عدالة الحكم إذا كان ذلك الإصرار سيؤدي إلى نسف المفاوضات الجارية، واستئناف عملية القتال.

أما وقد وصلنا بالبحث إلى هذه المرحلة من إظهار للنموذج، ومن إيراد لبعض الأمثلة العملية لتوضيح قدرته التفسيرية، فنود أن نلتفت إلى مسألة أخرى على مكانة من الأهمية بحيث لا نستطيع إلا أن نتعرض لها، وهي موقع سنة الرسول ﷺ في الجهاز التحليلي.

مكانة السنة في النموذج

إن المكان الطبيعي للسنة في هذا النموذج هو المربع (1) في الرسم إلى جانب القرآن العظيم. فهما يعملان معاً مصدراً أساسياً لتكوين الصورة الكلية والنموذج الأدنى المنبثق عنها. ولكن السنة -فضلاً عن ذلك- لها وظائف أخرى مهمة في مراحل إنشاء النموذج وفي تشغيله. فهي دينا -في مرحلة تشكيل النموذج (ن) - إلى الكيفية التي ترتب ا القيم الإسلامية، فتعلمنا مثلاً أن "الإيمان بضع وستون

شعبة، أعلاها شهادة ألا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق".[32] وهذا درس في غاية الأهمية، وقد لا نستطيع إنشاء نسق القضايا الذي نتحدث عنه. فالإيمان ليس كتلة واحدة صماء، وإنما هو مجموعة من الشعب، كما أن هذه الشعب ليست متساوية القيم، وإنما يمكن أنت ترتب تنازلياً إلى بضع وستين رتبة حسب أهميتها في مجمل النظام الإسلامي. فنستطيع أن نقوم -على سبيل المثال- باستقراء الأحاديث الصحيحة المتعلقة با ال السياسي والجمع بينها، ثم نرتب في ضوئها القيم والقضايا التي جاء ا القرآن الكريم. فإذا وجدنا السنة تركز على ضرورة نصب الإمام العادل وعلى النهي عن إسناد الوظائف العامة لغير ذوي الأهلية، وعلى أن القوة أمر معتبر في الولاية العامة... إلخ، أدركنا كيف نرتب القيم السياسية إلى شعب جوهرية تجب المحافظة عليها في كل حين، وشعب وسطية أقل أهمية، وشعب طرفية يمكن أن يضحى ا في حالة الضرورة والاضطرار حفاظاً على الشعبتين الأوليين.

وفضلاً عن ذلك فإن السنة تزودنا بعدد كبير من "الأوصاف" التي حين تضاف إلى الأوصاف القرآنية، تمكننا بيسر من أن نتأول الأعيان الظاهرة. بل إن سيرة الرسول ﷺ هي بذا ا نموذج نتعلم منه كيفية إنـزال نصوص القرآن على وقائع الحياة.

روت السيدة عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ كان يقول في ركوعه وسجوده" "سبحانه اللهم وبحمدك اغفر لي... يتأول القرآن"[33]، تعني قوله: فَسبح بِحمدِ ربك واستغفِره إنه كَانَ تواباً (النصر:3). فهذا الخبر يؤكد أن الرسول ﷺ كان يتأول القرآن في مجال العبادات الخالصة، أي يحول النص القرآني إلى حركة في الوجود الظاهر (قولاً أو فعلاً أو علاقة)، أو يقرنه بفاعل أو فعل بعينه. وإذا كان الرسول ﷺ يتأول القرآن في مجال العبادات، أفليس من الراجح أنه كان يفعل ذلك في ا ال السياسي أيضاً؟ وهو ا ال الذي لم يفصله القرآن كما فصل وقطع في أمر العبادات؟

[32] حديث الإيمان بضع وستون شعبة، رواه البخاري في الجامع الصحيح: باب أمور الإيمان، ج1، ص 103، ونصه: "الإيمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الإيمان"، أما الزيادة في الحديث فهي في رواية مسلم ونصها "أعلاها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق" انظر ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج1، ص 104-105.

[33] حديث السيدة عائشة (رضي الله عنها) عن تأويل الرسول ﷺ، نقلاً عن ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، ج 13، ص 277.

والذي نراه من اطلاعنا على السيرة النبوية، أن الرسول ﷺ كان يقوم -من موقع الرسالة والإمامة- بعملية تأويل مستمرة للأحكام القرآنية أمراً و ياً.

وقد لاحظ هذا الأمر بعض العلماء فقالوا: "إن السنة هي تأويل الأمر".[34] فإذا كان ذلك كذلك فإنه يعني بوضوح أن الرسول ﷺ أوتي -مع القرآن- جهازاً لتحليل المفاهيم وتركيبها (أي نموذجاً). بحيث يستطيع أن يضع الآيات التي تنـزل عليه منجمة على الأحداث والأزمان والآيات التي تقص عليه تجارب الرسل السابقين، في مواضعها المناسبة من النسق الكلي للنظام الإسلامي، بعد أن يجردها من إطارها الظرفي الذي تنـزلت فيه. كما يستطيع -من جهة أخرى- أن يقوم بعملية معاكسة، فيستنـزل الآية من النسق ا رد العام ليقر ا بالوقائع الظاهرة في الوجود، وهذا هو التأويل. وهذا يعني -مرة أخرى- أننا إذا دققنا النظر في سنة الرسول ﷺ في ا ال السياسي الذي نبحث فيه الآن، لوجدنا أن بعض أفعاله السياسية المهمة هي تأول لبعض أوامر القرآن الكريم ونواهيه. فهو لا يعجل بآيات القرآن المفرقة يقتحم ا أعيان الوجود، وإنما يحركها لتأخذ مكا ا في النموذج الكلي ثم يصلها من بعد ذلك بواقع الحياة.

وإذا كنا نحتاج هنا إلى بعض الشواهد التوضيحية، فلنذكر مسألة خلافة الرسول ﷺ، وهي من كبريات المسائل السياسية التي شغل المسلمين قديماً وما زالت تشغلهم، ونصوغها في السؤال الآتي:

لماذا رفض الرسول ﷺ أن يحدد بصورة بينة الشخص أو الأشخاص الذين تكون لهم من بعده الولاية السياسية العامة على المسلمين؟ هل هناك -مثلاً- ي قرآني صريح في هذا ا ال؟

والإجابة في تقديرنا أنه ليس هناك ي قرآني، وإلا لوجدناه في القرآن، أو لبلغنا إياه الرسول ﷺ في أحاديثه. فكيف إن نفسر هذا (الترك)؟ هل نقول إنه لم يؤمر ولم ينه وكان على التخيير؟ ولكن السؤال ما يزال قائماً: لماذا اختار الترك؟

إننا لو عدنا إلى ما ذكرناه آنفاً من أن الرسول ﷺ كان يتحرك في ا ال السياسي وهو على وعي تام (بالنموذج)، لما ترددنا في القول: إنه لم يعين للمسلمين خليفة بعده لأن النموذج يوحي بذلك ويقتضيه! فالنموذج ينضح بالقضايا التي تجعل الولاية العامة أمانة، وتقرن الأمانة بالأمة، وتقرن الأمة بالرسالة،

[34] نقلاً عن ابن تيمية، المصدر نفسه، ص 277.

وتنوط بالأمة مهمة خلافة الرسول ﷺ في حمل الرسالة، فتهدي بالحق الذي جاء به وتعدل، والرسول ﷺ يؤمر بأن يؤدي الأمانة إلى أهلها. لا أحد يملك هنا إذن إلا أن يقول: إن النموذج ينهى عن تعيين شخص لخلافة الرسول ﷺ، ويشير بوضوح إلى أن يترك أمر الولاية العامة لاختيار الأمة وذلك ما فعله الرسول ﷺ.

فخلاصة القول في هذا الأمر: إن الرسول ﷺ كان يتحرك في ا ال السياسي وفقاً للمحددات التي يفرضها النموذج. صحيح أنه كان يراعي الظروف الموضوعية، ولا يغفل عن العلم الذي توفره الخبرة وتجارب الآخرين، ولكن دون تعطيل للنموذج.

روى ابن إسحاق "أن رسول الله ﷺ جلس في المسجد يوم فتح مكة، فقام إليه علي بن أبي طالب ؓ، ومفتاح الكعبة في يده، فقال: يا رسول الله، اجمع لنا الحجابة مع السقاية، فقال رسول الله ﷺ: أين عثمان بن طلحة؟ فدعي له، فقال: هاك مفتاحك يا عثمان، اليوم يوم بر ووفاء."[35]

وفي رواية عن ابن عباس أن الذي طلب الحجابة مع السقاية هو والده العباس بن عبد المطلب، وأن الرسول ﷺ رد المفتاح إلى عثمان بن طلحة بعد أن نـزلت عليه في الموضع نفسه الآية 58 من سورة النساء ﴿إن الله يأمركُم أنْ تؤدوا الْأماناتِ إِلى أهلِها وإِذَا حكَمتم بين الناسِ أنْ تحكُموا بِالْعدلِ﴾ (النساء: 58).[36]

إن هذه الواقعة تنبهنا إلى مسألة مهمة، وهي أن النموذج السياسي في الذهنية العشائرية في عهد الرسول ﷺ كان لا يعرف صوراً لانتقال السلطة السياسية غير الصورة العشائرية الأبوية، حيث تنتقل السلطة بصورة طبيعية ومشروعة من الرجل إلى أكبر أبنائه أو إخوانه. أما إذا لم يكن له أبناء وإخوان -كحالة الرسول ﷺ- فالأمر الطبيعي أن تنتقل السلطة إلى العم وأبناء العمومة. وهذا هو النموذج العشائري التقليدي الذي كان يحفز العباس وعلياً -من حين لآخر- ليتقدما بطلب الولاية العامة، كما تدل على ذلك الأخبار الآتية: فقد روى عن علي ؓ أنه قال: "قلت للعباس: سل لنا رسول الله ﷺ الحجابة، قال فسأله، فقال ﷺ: لأعطيكم ما هو خير منها السقاية بروائكم ولا ترزروا ا."[37]

[35] ابن هشام: السيرة النبوية، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحليب، 1955م، ج2، ص 412.

[36] انظر الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت: دار الفكر، 1978م، ج 4، ض 63.

[37] ابن سعد: الطبقات الكبرى، بيروت: دار صادر، د. ت، ج4، ص 25.

وروي عن علي ﷺ قال: "قلت للعباس: سل النبي ﷺ يستعملك على الصدقة، فسأله فقال: ما كنت لأستعملك على غسالة ذنوب الناس."[38]

وعن الضحاك بن حمزة قال: "قال العباس بن عبد المطلب: يا رسول الله استعملني، فقال له رسول الله ﷺ: يا عباس، يا عم النبي، نفس تنجيها خير من إمارة لا تحصيها."[39]

فأنت ترى هنا كيف صارت "العشيرة" تمثل ضغطاً سياسياً على "النبوة" لتجعل الصلة الرحمية بالنبوة "ميراثا" تسوغ به مشروعية الولاية على المسلمين، وهو اتجاه كان مقبولاً وسائداً في العرف العربي القبلي. ولو استخلف الرسول ﷺ عمه العباس بن عبد المطلب لما رأت بطون قريش في ذلك بأساً خاصة لقرابتهما له ﷺ، علاوةً على ما يمتاز به كل منهما من فضل وبذل في سبيل الإسلام. ولكن الرسول ﷺ مع كل ذلك أعرض إعراضاً شديداً ورفض أن يجعل الأمر في "عشيرته"، لا لأن هناك نصاً قرآنياً بعينه ينهى أن تكون الخلافة للعباس أو لعلي من بعد الرسول ﷺ، ولكن لأن الرسول ﷺ كان حين يضم آيات النبوة والخلافة والأمانة لتأخذ مكا ا في النموذج يتضح له تأويلها على الواقع بصورة جلية، فيقرر في حزم أن الأمة لا العشيرة هي التي ينبغي أن ترث الرسالة.

إن تأمل هذا النهج النبوي ومراعاته يهديانا إلى كيفية تحليل الأحكام القرآنية وإعادة تركيبها، فنصعد ا مرة إلى النسق الكلي، ونن ـزل ا مرة أخرى إلى ظواهر الوجود الجزئية المشتبكة بواقعها الاجتماعي وبظرفها الزمني، متأولين القرآن في حالتي الصعود والنـ ـزول.

هذا، وينبغي أن نلاحظ هنا أن تأويل الرسول ﷺ لأوصاف القرآن العامة وأوامره ونواهيه المطلقة، أي ربطها بأعيان الوجود الاجتماعي السياسي، نوع من التخصيص المؤقت الذي يبقى ببقاء الظرف الذي استلزم التخصيص ويزول بزواله، فيعود النص القرآني إلى إطلاقيته وعمومه. ولإيضاح هذه المسألة نشير إلى تخصيصه ﷺ للأمر العام بإعداد القوة في سورة الأنفال بالرمي، قال تعالى: ﴿وأَعِدوا لَهم ما استطَعتم مِن قُوةٍ﴾ (الأنفال:60). أخرج أحمد ومسلم عن عتبة بن عامر الجهني

---

[38] المصدر نفسه، ص 27.

[39] المصدر نفسه، ص 27.

قال: سمعت النبي ﷺ يقول وهو على المنبر "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة، ألا إن القوة الرمي، قالها ثلاثاً."[40]

فالرسول ﷺ قد عين القوة المأمور بإعدادها في القرآن بالرمي بالنبال، وهذا كما هو ظاهر تأويل اجتهادي من موقع القيادة السياسية والعسكرية، وهو تأويل مؤسس على نظرة موضوعية إلى الإمكانات العسكرية المتاحة للمسلمين بعد معركة بدر في السنة الثانية للهجرة. والرسول ﷺ لم يكن غافلاً عن الأنواع الأخرى من القوة، كالحصون والدروع والخيول، ولكن الظرف الاقتصادي الذي أكان يعيشه المسلمون لم يكن يسمح بصناعة هذه المعدات أو شرائها، وغاية ما كان متاحاً للقيادة هو أن تلجأ إلى الاستدانة في حالة ما إذا قررت أن تتقوى بالدروع وأنواع الأسلحة الأخرى، على ما في استدانة الأسلحة من المشركين واليهود من مخاطر أمنية وسياسية.

أما النبال فقد كانت أقل تكلفة من الناحية الاقتصادية، وميسورة الإعداد من الناحية الصناعية، وذات كفاءة عسكرية لا بأس ا مقارنة بأسلحة العدو. فإذا خصصها الرسول ﷺ بأ ا هي القوة المقصودة تحديداً في ذلك الظرف، فهو تخصيص صائب بلا ريب.[41] إلا أنه -من المؤكد- تخصيص مؤقت رهين بظروفه، إذا ثبت أن الرسول ﷺ قد استصوب فكرة الخندق في بقض المعارك، واشترى الخيول والسلاح من نجد[42] استعداداً لمعارك أخرى، اضطر لأن يستعير دروعاً وسلاحاً من صفوان بن أمية في غزوة حنين.[43] فليس ثمة إشكال إذا قلنا: إن بعض تخصيصات الرسول ﷺ للآيات العامة في ا ال السياسي تخصيصات مؤقتة، لا ينبغي أن تضفي عليها صفة الإطلاق والعموم التي يتميز ا النص القرآني.

---

[40] انظر الألوسي، المرجع نفسه، ج 10، ص 24.

[41] انظر البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين): "كتاب السبق والرمي"، في السنن الكبرى، بيروت: دار الفكـر العـربي، بدون تاريخ، ج 10، ص 13-15، حيث أورد أخبار تفيد أن الرسول ﷺ ى عن القوس الفارسية، وحـث علـى استخدام القوس العربية، وقد ذكر البيهقي ضعفاً في رواة تلك الأخبار، ولكن جو النقاش بين أهل الحديث حول رفض الأقواس الفارسية وتفضيل الأقواس العربية عليها، والخصائص القتالية لكل منها، يعطي صورة عن مشكلة التصنيع الحربي في عهد النبوة، وعن مشكلة اعتماد المسلمين الأوائل على أدوات القتال المحمولة من خارج الجزيرة العربيـة (الأقـواس العربية نفسها لم تكن تصنع في الحجاز، وإنما كانت تحمل من البحرين، كما في المصدر نفسه)، كما أن هـذا النقـاش يرجح الظن بأن الرسول يرجح الظن بأن الرسول ﷺ لم يكن يحث على مجرد الرمي بقدر ما كان يحث المسلمين علـى استخدام الأسلحة التي كان في مقدورهم صناعتها.

[42] ابن هشام، مصدر سابق، ص 245.

[43] المصدر نفسه، ص 440.

إلا أن بعض أصحاب التفسير بالمأثور ظلوا يستشعرون شيئاً من الحرج وهم يلاحظون أن الرمي بالنبال اليوم لا يصيب هدف القصد من العدو، لأ م استعملوا الرمي بالبندق والمدافع، ولا يكاد ينفع معهما نبل، فطفقوا يقررون على شيء من استحياء قائلين: "لعل فضل ذلك الرمي يثبت لهذا الرمي لقيامه مقامه في الذب عن بيضة الإسلام".[44] وهذا تردد لا مسوغ له، فليس للنبل فضل خاص على غيره من الأسلحة فيقاس فضلها عليه، وإنما هو ضرب من أدوات القوة اقتضته ظروف بعينها، ويمكن التحول عنه إلى أدوات أخرى تناسبها ظروف أخرى بلا يب أو حرج.

ولقد كان الصحابة -رضوان الله عليهم- يتبعون هذه المنهجية النبوية قدر استطاعتهم، وذلك ما يعطي تجربة الخلافة الراشدة أهمية خاصة. فقد كان الخلفاء الراشدون على وعي كافٍ بمنهجية تفسير القرآن وتأويله، في إطار النموذج الذي لم يغب عن أذها م، وفي حدود المعلومات التي توفرها التجربة والنظر في الآفاق والأنفس في عهدهم.

روى الطبري في أخبار عام 21هـ، أن عمر بن الخطاب ﷺ حين أمر عماراً بن ياسر ﷺ على الكوفة قرأ قوله عز وجل: ونرِيد أنْ نمن علَى الذِين استضعِفُوا فِي الْأرضِ ونجعلَهم أَئِمةً ونجعلَهم الْوارِثين (القصص:5)،[45] غير أنه عزله فيما بعد حين كتب أهل الكوفة إلى عمر ذاكرين أن عماراً "ليس بأمير، ولا يحتمل ما هو فيه، ونـزا به أهل الكوفة"،[46] وقالوا إنه: "غير كافٍ ولا مجز ولا عالم بالسياسة"،[47] وقالوا لعمر: "والله ما يدري علام استعملته"؛ فعزله عمر بعد استيضاح للأمر ومواجهة بينه وبين أعيان الكوفة، ثم دعاه بعد ذلك، فقال: أساءك حين عزلتك؟ فقال: والله ما فرحت به حين بعثتني، ولقد ساءني حين عزلتني، فقال: لقد علمت ما أنت بصاحب عمل، ولكني تأولت ونرِيد أنْ نمن علَى الذِين استضعِفُوا فِي الْأرضِ ونجعلَهم أَئِمةً ونجعلَهم الْوارِثين (القصص:5)."[48]

[44] الألوسي، مصدر سابق، ص 24-25.
[45] المصدر نفسه، ج 4، ص 139.
[46] المصدر نفسه.
[47] المصدر نفسه.
[48] المصدر نفسه.

يظهر من هذه الواقعة بوضوح كيف أن عمر ﷺ كان يتأسى بالمنهج النبوي في تأويل القرآن في مجال السياسة. فالآية ليس فيها أمر مباشر بفعل، وليس فيها ي، وإنما هي آية في سياق الحديث عن نبأ موسى وفرعون، وتقرر أن الله يريد أن يجعل ورثة فرعون إلى المستضعفين من قوم موسى. فيفك عمر الآية عن سياقها الظرفي ذاك ويصعد ا ليدرجها في نموذج القضايا السياسية، فيريه النموذج أن رفع المستضعفين، وإشراكهم في والولايات العامة أمر مرغوب فيه، ثم ينـزل بالآية ليتأولها في الواقع السياسي، فيختار عماراً والياً على الكوفة، غير أن النتيجة المرجوة لم تتحقق، إذ أثبت الواقع أن عماراً لم يكن مناسباً وتم عزله.

كيف يستطيع النموذج أن يفسر هذا الإخفاق؟

إن الإخفاق لا يعود إلى ضم النص إلى نسق القضايا في (ن)، ولا يعود إلى عجز النموذج عن إعطاء القيمة المناسبة لتولية المستضعفين، وإنما يعود إلى مرحلة التأويل، فهذه المرحلة تحتاج إلى المعلومات التي يوفرها العلم والتجربة، فلو جمعت المعلومات الكافية عن سيرة عمار، وقرنت مع المعلومات الموضوعية المتوافرة عن الأوضاع السياسية والاجتماعية في الكوفة، وحللت هذه المعلومات بصورة كافية (في مؤسسة من مؤسسات الشورى)، لكان من الممكن أن يقع الاختيار على بلال بن رباح مثلاً وليس على عمار؛ أو لرأت القيادة أن تولي المستضعفين، ولكن بعد مرحلة من التدريب والتأهيل، إذ إن المحددات النموذجية لا تعمل في فراغ، وإنما تدعم بمعطيات التجربة والعلم، وإلا لصار النموذج أيديولوجيةً صماءَ تفرض على الواقع فرضاً فيحطمها الواقع تحطيماً.

التأول مطابقة بين معاني الوحي وأعيان الوجود وعلاقاته

لم نقصد بالتأويل في هذا المقال المعنى السائد والمقرر بين أهل العلم لمفهوم التأويل: الانصراف عن المعنى الحقيقي للفظ القرآن على معنى آخر يسمى مجازاً أو كنايةً استناداً إلى بعض القرائن اللغوية. وإنما قصدنا بالتأويل المعنى الآخر الذي لم يهتم به اللغويون والأصوليون كثيراً على أهميته وشيوع استخدامه في القرآن. فقد ورد التأويل في سورة الكهف: ﴿سأُنبئُك بِتأْوِيل ما لَم تستطِع علَيهِ صبراً﴾ (الكهف: 78)، وفي سورة يوسف: ﴿يا أَبتِ هذَا تأْوِيلُ رؤياي مِن قَبلُ﴾ (يوسف:100)، وفي سورة الأعراف: ﴿هلْ ينظُرونَ إلا تأْوِيلَه يوم يأْتِي تأْوِيلُه يقُولُ الذِين نسوه مِن قَبلُ قَد جاءَت رسلُ ربنا بِالْحق﴾ (الأعراف:53) وغيرها

من سور القرآن؛ وهو في هذه الآيات لا يقصد به صرف اللفظ القرآني عن المعنى الحقيقي في اللغة إلى معنى مجازي، وإنما يقصد به ربط الوصف القرآني بالأعيان الظاهرة في الوجود، أو بالعلاقات بينها. فتأويل الرؤيا هو مآلها وتحققها في الوجود. ومع وضوح هذا المعنى في القرآن إلا أن الجدال في كتب التراث قد احتدم وتطاول حول التأويل بمعناه الاصطلاحي الكلامي، ذلك لأنه ارتبط في بعض مراحل التطور الفكري للأمة بالكلام في آيات الصفات وآيات القدر والمتشابه الذي لا يعلم معناه، ثم صيغت المسالة لتصبح: "هل يجوز أن يشتمل القرآن على ما لا يعلم معناه؟". وفي حالة الإجابة بالنفي فالنتيجة أنه لا بد من اللجوء إلى التأويل؛ فكثر المبدعون من دعاة التأويل، وصاروا مراتب -كما ذكر ابن تيمية[49]- ما بين قرامطة وباطنية يتأولون الأخبار والأوامر، وما بين صابئة وفلاسفة، وما بين جهمية ومعتزلة يتأولون بعض ما جاء في اليوم الآخر، وفي آيات القدر ويتأولون آيات الصفات.

ومنشأ الإشكال كما لاحظ ابن تيمية هو الاشتراك في لفظ التأويل، ولذلك فقد وضع رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل[50] ليبين هذه المسألة. وقد توصل في هذه الرسالة، وبعد نقاش علمي جاد، إلى نتائج ليس لدينا مزيد عليها، فنوردها موجزة في النقاط الآتية:

1-إن التأويل في عرف المتأخرين، من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفة ونحوهم، هو صرف اللفظ عن المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف. فإذا قال أحدهم: هذا الحديث أو هذا النص مؤول أو هو محمول على كذا، قال الآخر: هذا نوع تأويل، والتأويل يحتاج إلى دليل، والمتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر، وهذا التأويل الذي يتنازعون فيه في مسائل الصفات إذا صنف بعضهم في إبطال التأويل، أو قال بعضهم آيات الصفات لا تؤول إلخ.

2-التأويل في لفظ وله معنيان:

[49] ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، 1398هـ، ج13 (مقدمة التفسير)، ص 387.

[50] المصدر نفسه، ص 287.

أ- تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل "والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً، وهذا -والله أعلم- هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا ومراده التفسير".

ب- أنه هو المراد بالكلام نفسه، فإن الكلام إن كان طلباً كان تأويله الفعل المطلوب ذاته، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به.

ثم يختم القول معلقا:

3-"وبين هذا المعنى والذي قبله بونٌ: فإن الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام، كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي، وأما هذا التأويل فهو نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء كانت ماضية أو مستقبلة، فإذا قيل طلعت الشمس، فتأويل هذا نفس طلوعها، ويكون "التأويل" من باب الوجود العيني الخارجي، فتأويل الكلام هو الحقائق في الخارج بما هي عليه من صفا ا وشؤو ا وأحوالها، وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والأخبار إلا أن يكون المستمع قد تصورها أو تصور نظيرها بغير كلام أو إخبار؛ لكن يعرف من صفا ا وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطِب".

4- وهذا الوضع والعرف الأخير -يقول ابن تيمية- هو لغة القرآن التي نـ ـزل ا، ويستشهد على ذلك بآيات من سورة الأعراف ويونس وآل عمران والكهف، ليصل من كل ذلك إلى أن التأويل في لغة القرآن يقصد به ما أول إليه الكلام أو يؤول إليه، والكلام إنما يرجع ويعود ويستقر ويؤول إلى حقيقته التي هي عين المقصود.

فالتأويل المقصود هنا -كما بين ابن تيمية- ليس علم التفسير الذي يستمد من علوم النحو واللغة والبيان والصرف والقراءات إلخ، وإنما هو العلم بالأعيان الظاهرة في الوجود، ذلك العلم الذي يستمد من تتبع الأوصاف التي وردت في الخبر القرآني والأوصاف التي أنيطت بأوامره ونواهيه، والوصف عند مناطقة المسلمين وغيرهم هو الحد الذي نفصل به بين المحدود وغيره. ثم يتوسع ابن تيمية في كتابه الرد على

المنطقيين في شرح مفهوم التأويل مؤكداً فكرة المطابقة بين خطاب القرآن وأعيان الوجود الخارجي بأكثر مما فعل في رسالة الإكليل.[51]

إن إيرادنا لرأي ابن تيمية هذا قصدنا به أموراً ثلاثة:

أولاً: أن نثبت له الفضل.

ثانياً: أن نبدي بعض الملاحظات.

ثالثاً: أن ندل على موضع الإضافة في بحثنا هذا.

وهي إضافة حين تضم إلى رؤية ابن تيمية قد تزيدها تماسكاً من الناحية المنهجية، وتجعلها أكثر ثراءً وعطاء من الناحية المعرفية. أما إثباتنا فضل السبق له في إبراز مفهوم التأويل القرآني وبلورته فلا تتضح مسوغاته إلا إذا تذكرنا أن تأويله القائم على فكرة الجمع بين القرآن والوجود هو رد مباشر على عملية التأويل الأخرى (الباطنية) التي تنصرف عن ظاهر القرآن وظاهر الوجود. لقد كان متكلمة المعتزلة هم أول من أسس بصورة فلسفية منهجية الانصراف عن ظاهر النصوص في مباحث الإلهيات بغرض تنـزيه الخالق والحفاظ على الخطوط الفاصلة بينه وبين مخلوقاته. غير أن الانصراف الذي أريد له أن ينحصر في مبحث الإلهيات قد تمدد من بعد -وربما عن غير قصد- في مباحث الاجتماعيات والطبيعيات، فلم يعد أحد يكترث لنصوص القرآن الظاهرة التي تصف الوجود الظاهر في صورته الاجتماعية أو الطبيعية، فيحركها نحو تلك الظواهر الوجودية التي تقابلها، ليقرأهما معاً، وهو المعنى الآخر للتأويل. ولقد حاول داؤود الظاهري (202-270هـ) وابن حزم (456هـ) أن يفعلا ذلك، فتوصلا إلى ملامح منهج كان من الممكن أن يستفاد منه في مباحث الاجتماعيات والطبيعيات، لولا أن رفضهما للأسس المنهجية التي وضعها الشافعي لأصول الفقه قد جر عليهما هجوماً ورفضاً جعل المذهب (الظاهري) ينـزوي في هامش المذاهب الإسلامية.[52]

ثم جاء ابن تيمية (611-728هـ) ليعيد الحياة إلى ج المطابقة (التأويل) بين القرآن والوجود بأحسن مما فعل ابن حزم؛ هو -بالطبع- لم يكتف ببلورة مفهوم التأويل وإبرازه من الناحية الكلامية؛ وإنما سعى لتوظيفه وجعله أداة تحليلية مفيدة

---

[51] ابن تيمية: الرد على المنطقيين، تحقيق د. رفيق العجم، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993، ص 71-76.

[52] للاطلاع على مناقشة معاصرة لآراء ابن حزم ومنهجه، انظر سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الطبعة الأولى، 1986، المغرب.

في مجال النظرية الاجتماعية السياسية التي كان مشغولاً ا بصفة خاصة. فكان من الطبيعي -إذن- ألا يحبس نفسه كالأصوليين السابقين في الآيات والأحاديث الخاصة بالأحكام السلطانية، أو يستطرد على منهج أصول الفقه في استنباط شروط الإمام ووجوب الإمامة، وإنما كان يجيل النظر في كل نصوص القرآن، فيقتنص الأوصاف القرآنية السياسية، ويحللها ليأخذ منها التصورات الأساسية التي يذهب في ضوئها إلى تأويل الأعيان. انظر إليه كيف يتعامل مثلاً مع آية القصص: ﴿تِلْكَ الدار الْآخِرةُ نجعلُها لِلذِين لا يريدونَ علُواً فِي الْأَرضِ ولا فَساداً والْعاقِبةُ لِلْمتقِين﴾ (القصص:83)، إذ لاحظ أن القرآن وصف الفائزين في الآخرة بأ م (لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً)، فاستنتج من ذلك أن الناس أربعة أقسام: القسم الأول: قوم يريدون العلو على الناس والفساد في الأرض، وهم السياسيون المفسدون؛ والقسم الثاني: قوم يريدون الفساد بلا علو، وهم ا رمون العاديون؛ والقسم الثالث: قوم يريدون العلو بلا فساد، وهم أصحاب الديانات والمذاهب يبشرون ا ويذودون عنها؛ وأما القسم الرابع فهم أهل الجنة.[53] ثم يضيف على هذه الرؤية الأساسية معطيات العلم والتجربة، فتمده بمزيد من التفصيل والتفريع الذي لو شاء أن يستطرد فيه لقدم إضافات مهمة في منهجية البحث السياسي والاجتماعي. وذلك هو ما جعله متميزاً عما سبقه، وممهداً الطريق لمن جاء بعده مثل ابن خلدون.

أما ما نتوقف عنده في تحليل ابن تيمية هذا، فهو أن تحديده للأعيان الوجودية المطابقة للوصف القرآني قد جاء في غيبة من النموذج، إذ إنه لم يرفع هذا القضايا الاحتمالية التي صاغها من نص واحد وتجربة حسية محدودة إلى جملة قضايا النموذج (ن)،[54] ولذلك فإن ما يتوصل إليها ن نتائج قد يكون صائباً ولكنه غير متصل بالمحددات والإلزامات والموجهات المنهجية التي يوفرها النموذج. فقد نجد في النموذج مثلاً أن ولاية أمر الناس تنال وزناً كبيراً في سلم القيم الإسلامية (كما لاحظ هو في مكان آخر).[55] والولاية بلا شك ضرب من ضروب العلو، فيشير

---

[53] ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة 1988، ص 140-141.

[54] هذى لا يعني أنه لم يكن واعياً بالنموذج، إذ إنه قد أبرزه في ثنايا كتاباته، ولكن ما نقصده هنا أنه لم يفعل ذلك في هذا الموقع بالذات ولم يحل القارئ إلى كتاباته الأخرى.

[55] ابن تيمية، المصدر السابق، ص 129.

علينا النموذج في هذه الحالة أن التقدم لولاية أمر الناس فعلٌ محمود، على أن تصاحبه إلزامات أخلاقية وقانونية مكثفة، وقد يستدعى ذلك تأهيلاً خاصاً، إلخ.

وبعبارة أخرى، يمكن القول: إن الحقيقة لا تأتي فقط ـرد المطابقة بين النص والوجود، وإنما ينبغي أن يكون هذا النص متسقاً مع جملة النصوص الأخرى، ولذلك فإن أهم ما يمتاز به النموذج الذي نقترحه في هذا البحث أنه يوفر إمكانات عديدة للمطابقة بين الوحي والوجود، ولكنه يجعل من هذه المطابقة ذا ا مناسبات عديدة لترتيب نصوص الوحي وإعادة ترتيبها طلباً للاتساق الداخلي من جهة، وترتيب معطيات الوجود وإعادة ترتيبها لتتسق مع الوحي، من جهة أخرى. فعملية الترتيب وإعادة الترتيب هذه لا تتم إلا من خلال الجدلية المتصلة بين الوحي والوجود. وهذه الجدلية يظهرها النموذج (الشكل رقم 1) على مستوى الصورة الكلية للوجود، وعلى مستوى النموذج الجزئي المتصل ا، وعلى مستوى الوجود السياسي الأدنى، أي أننا سنتقبل في كل مستوى من هذه المستويات عملية المراجعة وإعادة النظر إذا وقع تعارض بين بينات الوحي وبينات التجربة الوجودية. وهذا محدد منهجي أساسي يضمن في الوقت نفسه أن قراءتنا للأصول الكلية التي جاء ا الوحي قد عكست صورة صادقة للوجود، كما يضمن أن قراءتنا للوجود قد عكست صورة صادقة عن الأصول الكلية التي قامت عليها خطة الخلق؛ فيؤكد هذا وذاك أن أهواءنا ورغباتنا الذاتية لم تتدخل في أي من القراءتين. فالنموذج يشترط القراءة الموضوعية الصادقة للوحي وللوجود معاً، ويوفر الضمانات اللازمة لذلك.

هذا فيما يتعلق بالمطابقة. أما فيما يتعلق بالاتساق، فإن النموذج يكشف أيضاً عن اتساق داخلي يتم على ثلاثة مستويات: اتساق على مستوى المفاهيم، واتساق على مستوى القضايا، واتساق على مستوى الاتصال بين النموذجين الكلي والجزئي. ولقد أرانا التحليل المفاهيمي السابق (شكل رقم 2) أن هناك اتساقاً داخلياً بين المفاهيم القرآنية المختلفة، وأن هذا الاتساق سيكون محدداً أساسياً لفهم ألفاظ اللغة القرآنية. ومعنى هذا أن الحاجة إلى الوضع اللغوي السابق للقرآن ستقل إلى درجة أكبر كثيراً مما قدره بعض المفسرين والأصوليين. فقد دار جدل طويل بين هؤلاء في مسألة "الأسماء الشرعية"، والخلاف يدور كما ذكر الآمدي "فيما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة -كلفظ الصوم والصلاة- هل خرج به عن

وضعهم (أي الوضع اللغوي السابق للقرآن) أم لا؟ فمنع القاضي أبو بكر من ذلك، وأثبته المعتزلة والخوارج والفقهاء..."، "واحتج القاضي بمسلكين: الأول: أن الشارع لو فعل ذلك، لزمه تعريف الأمة بالتوقيف في نقل تلك الأسامي، وإلا لكان مكلفاً لهم بفهم مراده من تلك الأسماء، وهم لا يفهمونه، وهو تكليف ما لا يطاق."[56]

فكأن القاضي أبا بكر الباقلاني يرى أنه ليست هناك طريقة لفهم معاني الأسماء التي جاءت في القرآن إلا ردها إلى الوضع اللغوي السابق لنـزول القرآن، وهو الرأي ذاته الذي ذهب إليه -كما أشرنا سابقاً- أبو عبيدة معمر بن المثنى في مجاز القرآن، والشافعي في الرسالة.[57] ولو كان هذا الرأي صحيحاً على إطلاقه لصارت المفاهيم الأساسية التي يحملها العربي الجاهلي حاكمة على مفاهيم القرآن؛ وهذا غير جائز وغير صحيح، وإنما الصحيح في اعتقادنا هو أن ألفاظ القرآن تتحدد معانيها بصورة ائية وفقاً للنسق الداخلي الذي تنتظم فيه مفاهيم القرآن. وقد تكفل الآمدي بالرد على مقالة القاضي أبي بكر بعد أن أوردها، قائلاً: "وهذه حجة غير مرضية، (إذ) ما المانع أن يكون تفهيمهم بالتكرير والقرائن المتضافرة مرة بعد مرة"،[58] أي بلفت أنظارهم بصورة متكررة إلى الوحدة البنائية لمفاهيم القرآن، كما أوضحنا في البحث؛ وقد يحتاج ذلك إلى جهد ذهني كبير ولكنه ليس من باب التكليف بما لا يطاق، كما تصور القاضي أبو بكر.

وكما أن النسق المفاهيمي يمثل إطاراً فكرياً حاكماً على الألفاظ القرآنية المفردة، فهو كذلك يمثل إطاراً مرجعياً تفهم من خلاله الآيات والأحاديث الخاصة بالأحكام الفرعية المفردة. فإذا ثبت لنا بنص الحديث مثلاً أن الأئمة من قريش، فإن هذا الحكم لا ينبغي أن يفسر أو يفهم إلا في داخل النسق المفاهيمي القرآني الذي تؤديه ألفاظ الإمام والأمة والأئمة، التي تكررت عشرات المرات في القرآن؛ فقد نجد مثلاً أن الأئمة المحمودين في القرآن هم الذين يهدون بأمر الله كما في سورتي

---

[56] الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق د. سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1986) ج1، ص 61-78.

[57] الشافعي: الرسالة: تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة: الطبعة الثانية 1979،ص 42-53، ولا اختلاف فيما ما ذكره من أهمية تعلم لسان العرب لإدراك معاني القرآن ولكن الاختلاف يقع حول قوله "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسا ا، على ما تعرف من معانيها"، وقول الشافعي هنا عن اللسان العربي هو قو أبي عبيدة نفسه، وقد كانا متعاصرين.

[58] الآمدي، مصدر سابق.

الأنبياء (3) والسجدة (24).[59] وهذا يعني أن إمامة قريش محمولة على إقامة الدين والهداية به، وليس على مجرد النسب القرشي؛ فالحكم هنا يفسر في إطار المفهوم وإلا لقضينا على منهجية التشريع القرآني. وسنرى هنا -كما رأينا من قبل- أن القاضي أبا بكر الباقلاني سيعترض مرة أخرى، وستعترض معه طائفة من فقهاء الأحكام الجزئية المفردة، على منحى الضبط المنهجي هذا.[60]

أما الاتساق على المستويين الثاني والثالث فقد أشرنا إليه في ثنايا البحث بما يغنينا عن الإعادة، ولكن الذي ننبه إليه هنا أن هذا الاتساق الداخلي سيكون خاضعاُ للمراجعة كلما اصطدمت قضايا النموذج الجزئي مع قضايا النموذج الأعلى، إذ إن مثل هذا الاصطدام يعني إما أننا لم نضع افتراضاتنا بصورة صحيحة، أو أننا لم نستطع أن نكشف عن المفاهيم القرآنية بصورة صحيحة، يلزمنا في كلتا الحالتين أن نعيد النظر في نسق القضايا وفي نسق المفاهيم، أي أن نعد إلى النص القرآني مرة أخرى. وهذا أيضاً محدد منهجي آخر يضمن أننا لم نضع الافتراضات وفقاً لأهوائنا الشخصية، ولم نعتصر مفاهيم من القرآن وفقاً لآرائنا الخاصة؛ إذ لو كان ذلك كذلك لما اتسقت هذه المفاهيم وتلك القضايا مع الأصول الكلية التي بعث ا الرسل.

هذا، وكما أن هناك منطقاً داخلياً ينتظم مفاهيم القرآن، فهناك أيضاً منطق داخلي ينتظم أعيان الوجود؛ وإلا فلو تصورنا الوجود قائماً على الفوضى واللانظام فسوف لن تكون هناك جدوى للحديث عن المطابقة والتأويل؛ تماماً كما لو تصورنا أن الحقائق الخارجية لا توجد مستقلة عنا، كما تصور أفلاطون وأتباعه.

فالنموذج الذي نقدمه في الشكل رقم (1) يشير بوضوح إلى أن الفعل السياسي (س) يتم في داخل الوجود الإنساني والطبيعي، أي أن هناك تداخلاً وتفاعلاً مستمراً بين (س) والوجود الإنساني الواسع، وبين (س) والوجود الطبيعي العريض. والسؤال هنا: كيف نقرأ هذه التفاعلات المتبادلة؟ وكيف نحدد اتجاها ا ونتحكم فيها؟ ليس من إجابة لدينا غير اعتماد النموذج، إ إننا بعد استبطان واعٍ للنموذج نستطيع أن نقرأ في ضوئه التفاعلات المتبادلة، وأن نحدد اتجاها ا ونتوقّع

[59] وجعلْناهم أَئِمةً يهدونَ بِأَمرِنا وأَوحينا إِلَيهِم فِعلَ الْخيراتِ وإِقَام الصلاةِ وإِيتاءَ الزكَاةِ وكَانوا لَنا عابِدِين (الأنبياء:73),

وجعلْنا مِنهم أَئِمةً يهدونَ بِأَمرِنا لَما صبروا وكَانوا بِآياتِنا يوقِنونَ (السجدة:24).

[60] ممن سبق إلى مثل هذا الرأي السيد محمد باقر الصدر في كتابه: اقتصادنا، مصدر سابق، ص 398.

مآلا ا في المستقبل. فالنموذج لا يعطينا برنامجاً مثالياً نفرضه على الواقع ضربة لازب، وإنما يعطينا قدرة معرفية تمكننا من تتبع التفاعلات الواقعية، بحيث يمكننا التدخل لضبط مسارها وتوجيهه نحو التطابق مع النموذج الكلي. ومعنى هذا أن تحريك النموذج نحو الواقع الوجودي بعد إظهاره على الإطار التصوري، يحتاج إلى عملية استبطان في داخل الفعل السياسي والفاعلين السياسيين. فإذا تم استبطان النموذج بصورة واعية، فإن ا تمع السياسي سيصوغ برامجه ويبني مؤسساته، ويقيم علاقاته في تناغم طبيعي، قد يبلغ درجة التطابق مع النموذج الكلي.

ومفاد هذا، أن حركة ا تمع السياسي -ذي النموذج المستبطن- هي التي تفرز التشريعات والمؤسسات اللازمة لضبط مساره اللاحق. وكأن هذه النتيجة تضعنا في منطقة وسطى بين النظرية القانونية المحافظة، التي ترى القانون نظاماً مستقلاً من الأحكام المتسقة داخلياً، والنظرة الواقعية التي لا تكترث لصدق القانون واتساقه بقدر ما تم بالحقائق الاجتماعية، إذ إن للمجتمع -في نظر أصحاب الرؤية الواقعية- آلياته الخاصة في التقدم والتغيير، وعلى القانون أن يعكس ذلك لا أن يصنعه.[61]

أقول: إن نموذجنا يتوسط بين هذين الاتجاهين، فهو لا يرى أن الأحكام القانونية أنساق منطقية مستقلة ومغلقة، كما لا يرى أن التفاعلات الاجتماعية هي وحدها التي تفرز الأحكام؛ وإنما يشير إلى أن حركة ا تمع التي تتم وفقاً لنماذج جزئية يستبطنها أفراده هي التي ستؤدي إلى نشأة المؤسسات والأحكام التي لن تعدو بدورها أن تكون تجسيداً لما استبطن من نماذج، وتأويلاً لما استظهر من أصول في النموذج الكلي.

لقد ذكرنا آنفاً أن النموذج المستبطن يمكننا من قراءة الوجود الطبيعي والإنساني معاً، ولكنا نضيف هنا أن منهج القراءتين يختلف. إذ بينما نقرأ الطبيعة بمنهج التحليل، فإنا نقرأ ا موعات الإنسانية بمنهج التحليل والاستنطاق، لأن من الخصائص الأساسية التي تميز الإنسانية بمنهج التحليل والاستنطاق، لأن من

[61] الواقعية القانونية (Legal realism) رؤية نشأت بين القانونيين الأمريكيين في العشرينيات من هاذ القرن، وهي تخالف المدرسة القانونية التقليدية، وتزعم أن وظيفة القانون هي أن يعكس التطورات الاجتماعية لا أن يصنعها. انظر تفاصيل ذلك في:

Paul Edwards (ed): The Encyclopedia of Philosphy, Macmillan Publishing Co. USA 1967., vol.3-4, p. 420.

الخصائص الأساسية التي تميز الإنسان عن غيره من المخلوقات خاصيتا التفكير والتعبير. فموضوعات المحلل السياسي ليست أشياء صماء، وإنما هي أنفس ذوات عقول، وذوات قدرة على البيان، وذوات إرادة تعمل بمقتضى تعقلها للأمور، مما يجعل عملية الاستنطاق واحدة من أهم وسائل قراءة الوجود الإنساني الاجتماعي، وهي عملية حوار مشترك يدور بيننا وبين الآخرين ويتم فيها الكشف عن النماذج المستنبطة والتعبير عنها، ونقدها، والدفاع عنها، وربما تعديلها والتخلي عن بعض الجوانب فيها. وهي عملية الشورى ذا ا المعروفة في الفكر الإسلامي، وهي عملية معرفية في المقام الأول، تتم فيها المقابلة بين نموذج نستبطنه، ونقرأ الواقع على أساسه، ونماذج يستبطنها الآخرون ويقرؤون الوجود على أساسها. فإخراج هذه النماذج إلى دائرة الضوء والمقابلة بينها، سيخرجنا من دائرة القراءة الذاتية المفردة إلى دائرة القراءة الجماعية الموضوعية، وهذا محدد منهجي إضافي مهم. فكما كان الوجود الخارجي هناك يعصمنا من القراءة الذاتية للوحي، فإن الوجود الاجتماعي يعصمنا هنا.

وقد يتضح لنا أثناء هذه العملية أن بعض الأفراد أو ا موعات ينطلقون من نماذج متناقضة مع النموذج الكلي، أو أ م غافلون عن بعض محدداته وإلزاماته، أو يتضح أن قراءتنا نحن لم تكن مطابقة للنموذج، إلى غير ذلك من الاحتمالات التي ستكون هي المادة التي ستجري حولها عملية الشورى؛ وهي لن تكون عملية سهلة، وإنما ستكون جهاداً مع النفس، ونحتاج فيها ليس فقط إلى شحذ قدراتنا الذهنية، وإنما إلى شحذ طاقاتنا الروحية والخلقية كلها، لأنه ما لم نكن على قدر من الصدق مع النفس، فلن نصدق في التعبير بأمانة عن نماذجنا، وما لم نكن على قدر من الشجاعة الخلقية، فلن نتخلى عن نماذجنا، ونتقبل قراءة الآخرين، ولن نتوصل إلى الحق.

أما إذا توافرت فينا بعض هذه الخصائص الخلقية، فسيؤدي ذلك إلى تقارب في الرؤية، وقد يقع الإجماع أو التراضي على رؤية بعينها تكون -وفقاً لنموذجنا- التأويل الجماعي الأقرب إلى الصواب. وهذا التأويل الجماعي هو الذي على أساسه تقوم المؤسسات والنظم اللازمة (الدول)، وتتخذ القرارات، وتوزع السلطات.

خاتمة

وبعد، فإن ما فرغنا من تقريره آنفاً يمكن النظر إليه بوصفه إحدى المحاولات الرامية إلى بلورة منهجية مناسبة للتعامل مع القرآن العظيم،[62] تبياناً لمفاهيمه وتأويلاً لأوامره وأصافه في ا ال السياسي بصفة خاصة. ولكن يمكن أن يستخدم النموذج بالطبع في الحقول المعرفية الأخرى، وأن تختبر مقدرته التفسيرية فيها. فهو إذن محاولة لبناء نموذج تأويلي (interpretive paradigm) يعين في الكشف على قواعد المذهب السياسي كما يقدمه القرآن، ويوضح موطن اتصالها بأصول الدين من جهة، وقدر ا على استيعاب الظاهرة الاجتماعية من جهة أخرى. فمقالتنا هذه قد خصصت لوضع النموذج وتوصيفه، ولكننا لم نشأ أن نملأ كل الفراغات فيه، بل قدمنا أمثلة وأرجأنا بقية العملية الحفرية إلى مقال آخر. كما أننا لم نشا في هذا المقال أن ندخل في الجدل الهائل الذي يجري منذ عقود في الدوائر العلمية الغربية إثر صدور كتاب غادامير Hans-Georg Gadamer عام 1960م، الذي انتقد فيه النماذج التأويلية السابقة وتقدم بنموذج بديل عنها؛[63] لم نتدخل في هذا الآن خشية الإطالة، ولكننا لا بد فاعلون -إن شاء الله- في مقام آخر.

هذا، وغني عن القول أن ما دفعنا إلى القيام بالمحاولة هو شيء من عدم الرضا عن حالة الهجر الراهنة للقرآن، التي قادنا إليها علم التفسير وعلم السياسة في تراثنا الإسلامي. فالمفسر لم يعد قادراً على وصل النص القرآني بحركة الحياة، والفقيه

---

[62] نشط المعهد العالمي للفكر الإسلامي من خلال مكتبه الرئيس بواشنطن ومكاتبه الفرعية في طـرح قضـية التعامـل المنهجي مع القرآن، وصدرت عنه أو بالتعاون معه بحوث جيدة في هذا الشأن. انظر مثلاً المدارسة التي أعدها عمر عبيد حسنة مع الشيخ محمد الغزالي بعنوان: كسف نتعامل مع القرآن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. سلسلة قضايا الفكـر الإسلامي (5) الطبعة الأولى 1991، وانظر بصفة خاصة المقدمة التي كتبها د. طه جابر العلواني، كما يمكن أن ينظر في هذا الإطار إلى الدراسة الجيدة التي أعدها د. إبراهيم أحمد عمر بعنوان: العلم والإيمان، المعهد العالمي للفكر الإسـلامي، 1991. وراجع كذلك د. عبد الحميد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، وكذا دراسة د. محمد الحسن بريمة عن: المعرفة بين النموذج الإسلامي والنموذج العلماني، الخرطوم: إدارة تأصيل المعرفة بوزارة التعليم والبحث العلمي، سلسلة رسائل التأصيل رقم (2)، ديسمبر 1995.

[63] الإشارة هنا إلى الأطروحات التأويلية الحديثة التي يجمعها مصطلح Hermeuneutics، انظر تفصيل اتجاها ا الرئيسة في:

63- Mircea Eliade (ed): The Encyclopedia of Religion, London /New York: Macmillan Publishing Co., 1975, vol.6.

وانظر كذلك:

Hans Georg Gadamer: Truth and Method, Trans. Jeol Weisheimer and Donals: G. Marshal, London: Seed and Ward, 1975.

السياسي لم يعد قادراً على وصل الفكر السياسي بالقرآن، فنشأت وفشت -بسبب هذه القطيعة وفي ظلها- علوم مقطوعة الصلة بالقرآن، ولكنها تحاول -مع ذلك- أن تحيط بمجتمع المسلمين لتهدي مساره. ولقد بذِلت من جهة أخرى وما تزال تبذل محاولات عديدة لإسلام هذه العلوم الجديدة، ولإصلاح مناهج العلوم الإسلامية القديمة، ودراستنا هذه ما هي إلا خطوة في الاتجاه ذاته، وقد اكتشفنا عبرها:

1-أن الصياغات التراثية لأصول العقيدة لم تعكس الصورة القرآنية الكاملة للوجود الاجتماعي، بقدر ما عكست صورة للوجود الاجتماعي السياسي الذي كانت تعيشه، مما يعني أن نرتفع قليلاً فوق علمي الكلام والعقيدة التراثيين، وأن نتصل بالقرآن مباشرة لنعيد صياغة النظام الاعتقادي الإسلامي بصورة منهجية واضحة تساعدنا فيما بعد على أن نستخرج منها النظم الجزئية المتنوعة.

2-أن العجز عن اكتشاف النسق المفاهيمي للقرآن سيؤدي إلى نتيجتين ضارتين: الأولى: هي أن نرتد إلى الوضع اللغوي الجاهلي فنجعله حاكماً على مفاهيم القرآن؛ والثانية: هي أن نقطع أحكام القرآن عن شبكة المفاهيم القرآنية التحتية التي تستند إليها، فيتضخم لدينا النسق الشكلي للأحكام، ويغيب عنا عمقها التفسيري الذي تمثله المفاهيم.

3-أن الخطوة الأولى في إسلام العلوم تبدأ بالكشف عن شبكة المفاهيم القرآنية في الحقل المعرفي المقصود، فإذا اكتشفنا هذه الشبكة، فإ ا ستؤدي بنا إلى معرفة المتغيرات، فنتمكن حينئذ من نسبة بعضها إلى بعض لنكون جملة من القضايا الاحتمالية التي نصعد ا إلى النموذج الأعلى تارة، و بط ا للوجود تارة أخرى، فإذ شهدا لها بالصدق صارت نموذجاً تفسيرياً (إسلامياً)[64] ينافس النماذج الأخرى ويفوقها قدرة وأصالة.

4-إن إعادة إسلام العلوم وفق منهجية التحليل المفاهيمي وبناء الأنساق والنماذج قد يجعلنا نعيد الاعتبار لدراسة المنطق، ويحفزنا لاكتشاف المنطق القرآني الذي ستعتمد عليها المنهجية كلها.

---

[64] من الذين اهتموا ودعوا إلى تطوير نماذج معرفية إسلامية الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري، انظر مقدمة وخاتمة كتابه: أسرار العقل الصهيوني، القاهرة: دار الحسام، 1996، وانظر مقدمته الجيدة لكتاب: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ج 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية (9)، 1996، حيث طور الـ دعوة إلى التفكير النماذجي لتصبح "فقه التحيز".

اليهودية وما بعد الحداثة:
رؤية معرفية

عبد الوهاب المسيري*

تقديم

لوحظ أن الكثيرين من دعاة ما بعد الحداثة إما يهود، أو من أصل يهودي (أمثال: جاك دريدا، وإدمون جابيس، وهارولد بلوم...). وقد أثرت أفكار ما بعد الحداثة في العقيدة اليهودية، وفي كثير من المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية، وسنتناول في هذه الدراسة جذور ما بعد الحداثة في العقيدة اليهودية وفكر بعض دعاة ما بعد الحداثة من اليهود.

ونحب في البداية أن نفرق بين ما نسميه "العلمانية الجزئية" و"العلمانية الشاملة"، فالعلمانية الجزئية هي فصل الدين (أي المؤسسات الدينية مثل الكنيسة ورجال الدين) عن مؤسسات الدولة المختلفة، أي أن هذه العلمانية تنصرف إلى بعض جوانب الحياة العامة في شكلها السياسي وربما الاقتصادي المباشر. وتلزم العلمانية الجزئية الصمت بخصوص المرجعية والقيم الدينية والأخلاقية وكثير من جوانب الحياة العامة وكل جوانب الحياة الخاصة. أما العلمانية الشاملة فهي لا تعني فصل الدين عن الدولة فحسب، وإنما فصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر، ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في ايته، إلى أن يتم نـزع القداسة تماماً عن العالم (الإنسان والطبيعة)، بحيث يصبح مادة استعمالية قابلة للتوظيف، وتصبح الطبيعة والمادة هي المرجعية الوحيدة لسلوك الإنسان ورؤيته في الكون.

ونحن نذهب إلى أن التحديث والحداثة وما بعد الحداثة هي مراحل ثلاث في متتالية العلمانية الشاملة. فالعلمانية الشاملة ليست جوهراً ثابتاً، ولا برنامجاً فكرياً محدداً يبتدئ كله في عالم التاريخ دفعة واحدة، وإنما هي متتالية تتحقق حلقا ا تدريجياً عبر

---

* دكتوراه في الأدب المقارن من جامعة نيوجرسي (New Jersey)، 1369هـ/1969م، أستاذ متقاعد ومتفرغ للكتابة والبحث.

الزمان، فمن عالم الاقتصاد إلى عالم السياسة إلى عالم الوجدان والأحلام، ثم أخيراً عالم السلوك في الحياة العامة والخاصة. وحين تسري قوانين العلمانية الشاملة على مجال من مجالات النشاط الإنساني، فإن هذا ا ال ينفصل عن المعيارية والغائية الدينية والأخلاقية والإنسانية ويصبح مرجعية ذاته ويستمد معياريته من ذاته، فتصبح المعايير في ا ال الاقتصادي اقتصادية، وفي ا ال السياسي سياسة، وفي ا ال الجمالي جمالية، وهذا ما يسمى "التحييد" الذي يتصاعد إلى أن يصبح العالم بأسره مجالات محايدة لا يربطها رابط وتختفي أية معيارية إنسانية عامة، وتتآكل القيم والمفاهيم الكلية، وتسود النسبية التي تنكر على الإنسان المقدرة على تجاوز صيرورة عالم الطبيعة والمادة والحركة، فيسقط في قبضتها تماماً، وتسقط فكرة الحقيقة والحق والخير والجمال والكل، ثم تسقط فكرة الطبيعة ذا ا (البشرية والمادية) في قبضة الصيرورة، أي تسقط كل المنظومات المعرفية والأخلاقية والجماعية، فالأمر هو عملية تفكيك كاملة.

وهذا الانتقال من عالم متماسك فيه مرجعية ومعيارية (حتى لو كانت مادية) إلى عالم متفكك بلا مرجعية ولا معيارية، هو الانتقال من عهد التحديث والحداثة إلى عصر ما بعد الحداثة.

وعلى ذلك يمكن القول: إن العلمانية الشاملة شكل من أشكال الحلولية الكمونية (Pantheism/Immanence). بل إننا نذهب إلى القول: بأن المتتالية "النماذجية" العلمانية تبدأ بحلول مركز الكون في الكون ذاته، إلا أنه يظل على الرغم من هذا الحلول، مصدر تماسك الكون ويمكن أن يتم التجاوز باسمه. وفي هذا الإطار يحاول الإنسان أن يستمد معياريته من الطبيعة. وهذه هي مرحلة التحديث البطولية والثنائية الصلبة، ولكن درجات الحلول تزداد تدريجياً ويتوزع المركز الكامن في أكثر من عنصر واحد حتى تصبح كل عناصر الواقع موضعاً للحلول والكمون فتصبح كل الأشياء مقدسة، ويتساوى المقدس بالمدنس والمطلق بالنسبي، ويختفي المركز وتصبح كل الأمور نسبية، وهذه هي مرحلة وحدة الوجود المادية الكاملة وما بعد الحداثة.

ويمكننا أن نصف ما بعد الحداثة بأ ا حالة من التعددية المفرطة التي تؤدي إلى اختفاء المركز وتساوي كل الأشياء وسقوطها في قبضة الصيرورة بحيث لا يبقى شيء متجاوز لقانون الحركة (المادية أو التاريخية)، وتصبح كل الأمور نسبية وتغيب المرجعية والمعيارية، بل ويختفي مفهوم الإنسانية المشتركة (بوصفه معيارية أخيرة و ائية). فتفسد

اللغة أداةً للتواصل بين البشر، وينفصل الدال عن المدلول، وتطفو الدوال وتتراقص دون منطق واضح فيما يطلق عليه "رقص الدوال"، وتختفي فكرة الكل تماماً.

اليهود واليهودية وما بعد الحداثة: تبادل اختياري

يرى بعض دعاة ما بعد الحداثة (من أعضاء الجماعات اليهودية ومن غير اليهود) أن ثمّة عناصر في اليهودية وفي وضع أعضاء الجماعات اليهودية تجعلهم يتجهون نحو ما بعد الحداثة فيتأثرون ا ويسهمون في فكرها بشكل ملحوظ. وسنورد في هذه الدراسة بعض آرائهم ونعبر عنها بمصطلحهم، ولكننا نستخدم أحياناً مصطلحنا لفك (شفرة) رموز مصطلحهم ولتوضيح أبعاده الفلسفية الكامنة.

ولنبدأ بالعناصر الموجودة داخل التراث اليهودي:

1- في رأينا أن العقيدة اليهودية تضم عدداً من العقائد غير المتجانسة والمتناقضة بشكل عميق (ومن هنا إمكانية الحديث عن اليهودي ملحداً داخل إطار العقيدة اليهودية). ولذا نستخدم عبارة "اليهودية بوصفها تركيباً جيولوجياً تراكمياً" لنصف هذا الوضع. فالتركيب الجيولوجي يتسم بأنه يتكون من طبقات جامدة مستقلة، تراكمت الواحدة منها فوق الأخرى، ولم تلغ أي طبقة جديدة ما قبلها، ولذا تتجاوز الطبقات وتتزامن، ويوجد بعضها مع بعض، ولكنها لا تتمازج ولا تتفاعل ولا تلغي الواحدة منها الأخرى. وقد أشار الفيلسوف اسبينوزا (Spinoza)، حين طرح من حظيرة الدين اليهودي، إلى أن مجلس السنهدرين، (أعلى سلطة دينية يهودية في عصر المسيح)، وهو الذي قام بمحاكمته، كان يسيطر عليه فريقان دينيان: الصدوقيون والفريسيون. وبينما كان الفريق الأول لا يؤمن بالبعث أو اليوم الآخر، كان الفريق الثاني يؤمن ما. ومع هذا فقد تعايشا وتقاسما السلطة الدينية؛ فكأن اليهودية تفتقد إلى معيارية حقيقية واحدة محددة، ولذلك من الممكن أن يشير الدال الواحد إلى مدلولين متناقضين.

2- تذهب العقيدة اليهودية (في صيغتها الحاخامية) إلى أن التوراة هي الشريعة المكتوبة، ولكنها ليست الشريعة الوحيدة، إذ يؤمن اليهود بأن هناك ما يسمى بـ "الشريعة الشفوية"، وأن الإله أعطى كلا من الشريعتين، المكتوبة والشفهية، لموسى عليه السلام في جبل سيناء. وقد توارث كل اليهود الشريعة الأولى، أما الثانية فقد توارثها الحاخامات فقط. والتفسيرات الحاخامية التي دونت في التلمود تجسد هذه الشريعة الشفوية.

وتذهب العقيدة اليهودية (في شكلها الحاخامي أيضاً) إلى أن الشريعتين متساويتان في الأهمية، بل إ ا تذهب إلى أن الشريعة الشفوية أكثر أهمية من الشريعة المكتوبة بل تجبها. وهذا كله يعني أن الثابت هو المتغير وأن اللامعيارية هي المعيارية، كما تعين أن الدال الإلهي الوارد في العهد القديم لا يتحدد مدلوله إلا من خلال تفسيرات الحاخامات، وهي تفسيرات متغيرة.

3- لقد سيطر النسق القبالي (Kabbalist) الحلولي على الفكر الديني اليهودي حتى وصل إلى مرحلة وحدة الوجود المادية، وهو ما يعني أن كل الكلمات تصبح إما مقدسة و"متأيقنة" تماماً، أو عاجزة تماماً عن الإفصاح بسبب افتقاد القداسة وهيمنة النسبية، فالتجربة الحلولية الكاملة تعبر عن نفسها بالصمت كما أن الحلول الكامل هو أيضاً مرحلة سقوط المعيارية.

4- انتشر الأسلوب "المارانى" في التفكير بين بعض قطاعات الجماعات اليهودية في الغرب ابتداءً من القرن الثامن عشر، و"المارانو" (ربما من الكلمة العربية "مرائي") هم يهود شبه جزيرة أيبرا الذين أبطنوا اليهودية وادعوا الكاثوليكية وأظهروها. وجوهر المارانية أن يقول الإنسان شيئاً وهو يعني عكسه تماماً. ومما له دلالته أن اسبينوزا ودريدا (Derrida) وجابيس كلهم ينتمون للتراث السفاردي الذي دخل فيه مكون ماراني قوي.

5- هناك مدارس يهودية في التفسير والتأويل تفترض أن المعنى الباطني غير المنظور للعهد القديم أكثر دلالة من المعنى الظاهري. وبما أن المعنى الباطني في باطن المفسر، فإن هذا يفتح الباب على مصراعيه لنسبية لا اية لها ولحالة من المعيارية الكاملة.

6- وهناك مدارس أخرى ترى أن فهم التوراة يشبه حالة الجماع، ولعل هذا يشبه من بعض الوجوه الحديث عن لذة النص وعن أن اللغة الحقيقية هي الصيحات الجنسية، أو صيحات الألم ذات المقطع الواحد، إذ إن الدال يلتصق بالمدلول حتى يصبح الدال مدلولا.

7- وثمّة مفاهيم دينية يهودية عديدة في تراث القبالة الصوفي الحلولي قريبة في بنيتها من مفاهيم ما بعد الحداثة (مثل مفهوم شفيرات هيكلتيم التسيم تسوم والتيقون)، وهي مفاهيم ترى أن الإله لم يكمل عملية الخلق بعد، بل إن الذات الإلهية لم تكتمل بعد، وهو ما يعني أن العالم في حالة صيرورة دائمة.

8-زادت الخاصية الجيولوجية في اليهودية، وزادت من ثم اللامعيارية في العصر الحديث بظهور بعض المذاهب الدينية مثل اليهودية الإصلاحية والمحافظة، وهي مذاهب علاقتها باليهودية الحاخامية واهية للغاية وتسمي نفسها (مع هذا) يهودية. بل إن أتباع هذه المذاهب يشكلون الأغلبية الساحقة بين يهود العالم، الأمر الذي يعني استحالة التمييز بين الإيمان والهرطقة.

أما بالنسبة لوضع اليهود (أو الجماعات اليهودية) في العالم (أي في الحضارة الغربية)، وهو الوضع الذي أدى إلى تنامي استعداد اختياري عندهم لتبني فكر ما بعد الحداثة وإسهامهم فيه، فقد أورد بعض مؤرخي ما بعد الحداثة بشأنه العناصر الآتية:

أ- إن النفي هو التجربة التاريخية الأساسية لليهود، والنفي هو تجربة اقتلاع ثم إحلال (بالإنجليزية: displacement).

فقد اقتلع اليهود من وطنهم الأصلي وتم إحلال شعب آخر محلهم، كما تم توطينهم في بلاد غريبة عنهم. واليهودي يعيش في بلاد الغير وكأنه مواطن فيها مندمج في أهلها، مع أنه في واقع الأمر ليس كذلك، هو فيها وليس منها. فهو الغريب المقيم الغريب أو المقيم الغريب، أو الحاضر الغائب، وهو كذلك المتجول الدائم الذي يحلم دائماً بأرض الميعاد، وعلى وشك العودة دائماً، ولكنه لا يعود، فهو يعيش في المنفى الدائم ولكن المنفى ليس بمنفى لأنه من اختيار الإنسان، فهو في حالة صيرورة ولا معيارية، فهو الدال المنفصل عن المدلول أو الدال الذي له مدلولات متعددة تشكل مفرط.

ب- إن اليهود في العالم المسيحي هم قتلة المسيح، ولذا فهم شعب منبوذ، ولكن اليهود في الوقت ذاته شعب شاهد على عظمة الكنيسة، ولذا لا بد من حمايته. واليهودي يعيش في ا تمع المسيحي الذي يحميه ولكنه يرفض التجسد، فهو لا يزال في انتظار الماشيح (Messiah) (أي المسيح المخلص اليهودي)، على الرغم من أن الماشيح من وجهة نظر المسيحيين قد جاء وصلب ثم قام. واليهود شعب مختار كما يقول كتا م المقدس، ولكنهم في واقع الأمر شعب منبوذ، يصفهم غيرهم بالإيمان بالخرافة والسحر والقوى "العجائبية" التي تحركها دوافع شريرة. ولكنهم في واقع الأمر لا سلطة لهم. وكل هذا يجعل من الصعب على أعضاء هذا الشعب تبني مرجعية ثابتة أو معيارية واحدة. واليهود ذا يصبحون دالاً بدون مدلول.

ج- يشار إلى اليهودي على أنه صاحب هوية واضحة، ولكنه في واقع الأمر مفتقد تماماً للهوية، فهو يزداد اندماجاً في الحضارة الغربية على الرغم من كل محاولات الإفلات من قبضتها. ومن المفارقات أن إسرائيل قامت للدفاع عن الهوية اليهودية ولكنها صارت هي الآلية الكبرى لطمس معالم هذه الهوية. ومن ثم، فإن العودة التي كان المفترض فيها أن تكون نقطة التحقق والحضور الكامل، أصبحت هي لحظة الغياب الكامل، وهو ما يعني اختلاط المدلولات وتعددها.

د- ومما زاد من زعزعة ما يسمى بـ "الهوية اليهودية" تزايد تعريفات اليهودي، فهو يمكن أن يكون إصلاحياً أو محافظاً أو تجديدياً. وهناك اليهودي الملحد، واليهودي غير اليهودي، واليهودي المتهود، واليهودي بالاختيار. وقد عرف اليهودي بأنه "من يصفه الناس بأنه كذلك". وهو في تعريف آخر "من يشعر في قرارة نفسه بأنه كذلك". ولعل سؤال : "من هو اليهودي؟" المطروح بحدة في الدولة اليهودية، هو تعبير عن هذا الفصل الحاد بين الدال والمدلول واستحالة التعريف بسبب سقوط الدال في قبضة الصيرورة.

وقد أدى كل هذا إلى ظهور "الهرمنيوطيقا المهرطقة" (Heretical Hermeneutics) التي يمكن أن نسميها "التفكيكية اليهودية" أو "التقويضية اليهودية". و"الهرمنيوطيقا" فرع من فروع اللاهوت يختص بتفسير النصوص الدينية تفسيراً رمزياً متعمقاً يركز على الجانب الروحي. وقد استعير المصطلح للعلوم الإنسانية وأصبح يعني علم تفسير الطبيعة و"الهرمنيوطيقا المهرطقة" عبارة عن تواتر في عدة أعمال عن الحداثة، خصوصاً كتابات سوزان هاندلمان (Suzan Handelman) الكاتبة الأميركية اليهودية المتخصصة في فكر أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب. وتستخدم العبارة للإشارة إلى محاولة بعض المهرطقين (من المثقفين اليهود) تحطيم النص المقدس وتفكيكه (لا تفسيره). وعلى الرغم من أ ا محاولة تقويضية إلا أ ا تتلبس لبوس "الهرمنيوطيقا" التقليدية وتستخدم آليا ا.

ولفهم العبارة، لا بد أن نعرف علاقة النص المقدس بالتفسير (الحخامي) في إطار العقيدة اليهودية، وهي علاقة تختلف في كثير من جوانبها عن علاقة النص المقدس بالتفسير في الديانات التوحيدية الأخرى. وتلخص سوزان هاندلمان آراء بعض دارسي ظاهرة الهرمنيوطيقا المهرطقة فتبين أ م يذهبون إلى أن الحضارة اليونانية حضارة مكانية ولذا فهي حضارة رؤية: الصورة أساسية فيها. ولذا فهي حضارة تحترم الأيقونات بكل

ما تتسم به من تحدد وثبات ووضوح. وهي حضارة أفلاطونية في جوهرها تحترم الثبات وتسعى له وتنظر للعالم في إطار ثنائية أساسية: عالم المُثُل (ا ـردة الثابتة المتجاوزة لعالم الحركة) في مقابل عالم المادة (المتغير المحسوس)، وهذه هي ثنائية المعقول والمحسوس.

والمسيحية الغربية استمرار للتقاليد اليونانية في الإدراك ورؤية الكون والثنائية. فهي حضارة متمركزة حول "اللوجوس"، الكلمة التي تتجاوز عالم المادة المحسوس والتي تشكل نقطة ثبات مطلقة في التاريخ النسبي المتغير. و"اللوجوس" هو المدلول المتجاوز الذي يزود العالم بالمركز وينقذه من السقوط في هاوية العبثية واللامعنى. فهو يعطي الصيرورة حدوداً واتجاهاً فيصبح للتاريخ معنى، وتكتسب اللغة فعاليتها أداة تفاهم وتواصل بين البشر.

وعلى الرغم من أن "اللوجوس" متجاوز للتاريخ، إلا أنه يتجسد فيه للحظات فيصبح الدال مدلولاً، وهذه هي لحظة الحضور الكامل بلا غياب. وحياة المسيحي بأسرها، من هذا المنظور، بحث عن هذه اللحظة ومحاولة للوصول إليها للاتحاد بالخالق المطلق. ولذا، تصبح الكلمات (التاريخية، والنسبية، والزمانية) شكلاً من أشكال النفي من الحضور الإلهي واغتراباً عن الجوهر الإلهي، وعن الحضور المطلق، وتصبح التعددية اللغوية إحدى علامات السقوط. ولذا، فإن الكتاب المقدس يشغل مكانة ثانوية بالنسبة "للوجوس" في المسيحية الكاثوليكية، بل إن ا ـاز ذاته (الذي يعني الانفصال النسبي للدال عن المدلول) يصبح شكلاً من أشكال النفي، وتصبح كل النصوص البشرية حديثاً عن هذا الغياب الذي يشير إلى الحضور بلا غياب!

لكل هذا، تحاول التفسيرات المسيحية الوصول إلى معنى ثابت، فهناك التفسير الكاثوليكي، وهو تفسير رمزي يتم من خلال وسائط رمزية، ولكنه يحاول أن يصل إلى معنى محدد ثابت (يستند إلى خطة التجسد) وراء الدوال. وقد يبدو أن نظرية التفسير البروتستانتية مختلفة، فهي ترفض التفسير الرمزي وتطالب بالعودة إلى النص: إلى كلمة الإله التي تتجاوز التفسير، إلى الكلمة المطلقة بقدر الإمكان، وذلك بغية الوصول إلى المعنى المحدد الثابت الأصلي الذي يستند على لحظة التجسد! فالتفسيران يختلفان في الآلية ولكنهما يتفقان في النتيجة. فكل الكلمات يتحدد معناها من خلال اللوجوس، أي الدال/المدلول المتجاوز الذي يوقف لعب الدوال ويعطي معنى واحداً ـائياً للنص. وثمة عودة، في ـاية الأمر وفي التحليل الأخير، إلى المعنى الثابت. وهكذا،

وعلى الرغم من أهمية التفسير، يظل النص المقدس (الوحي الإلهي) أكثر أهمية من تفسيره (الإنساني) كما هو الحال في كل العقائد التوحيدية.

إلا أن اليهودية (من منظور المفكرين اليهود وغير اليهود من دعاة ما بعد الحداثة) تقف على النقيض من كل هذا. فالحضارة العبرية ليست حضارة مكانية وإنما هي حضارة زمانية، فالارتباط بالمكان (الأرض) مستحيل بالنسبة لليهودي، فالمكان ليس مكانه حيث يعيش في الزمان متجولاً. والزمان نفسه يتم إلغاؤه تقريباً، فالزمان ليس زمانه لأن اليهودي يعيش في بداية الزمان وفي ايته دون أن يعرف أصله بوضوح ودون أن يصل إلى النهاية. ومع هذا، يظل الزمن هو العنصر الأساسي والحاسم بالنسبة لليهودية. ولا تشغل الصورة حيزاً أساسياً في الوجدان اليهودي، ولا تحظى الأيقونة بكثير من الاحترام، بل إن اليهودية بأسرها هي تعبير عن رفض للحظة التجسد والثبات هذه (أفلاطونية كانت أم مسيحية).

ولذا، فإن اليهودي يعيش في عالم الإشارات الزمانية التاريخانية المختلطة، ولا يحاول تجاوزها بل يصبح هو حامل لوائها. ولأن النفي بالنسبة لليهودي ليس حالة مؤقتة يتغلب عليها المرء وإنما هو حالة دائمة بل ائية، يصبح الانقطاع المستمر هو جوهر حياته والاقتلاع هو سمتها. ولذا، فهو يقبل المنفى والانقطاع ولا يحاول الاتحاد بنقطة الأصل الثابتة لتجاوز اغترابه، كما أنه لا يحاول تجاوز عالم الصيرورة، أي أنه يصل إلى حالة الكمون الكاملة حيث تصبح الصيرورة هي البداية والنهاية، وحيث لا يوجد فارق كبير بين الحضور والغياب، وتصبح التعددية اللغوية أمراً مقبولاً تماماً فتفسد اللغة وينطلق لعب الدوال خارج أي حدود أو قيود أو سدود. وكما تقول سوزان هاندلمان: فإن تقبل التعددية اللغوية هو محاولة لفرض الشرك (أي تعدد الآلهة) بدلاً من التوحيد.

هذا هو الإطار العام لظهور "الهرمنيوطيقا المهرطقة" أو التفكيكية اليهودية، وهي تتحقق من خلال خطوتين أساسيتين:

الأولى: رؤية يهودية محددة للنص حيث يفقد النص المقدس حدوده، ويتداخل في النصوص الأخرى، ويصبح من الممكن تحميله بأي معنى يشاء المفسر، ومن ثم يصبح نصاً مفتوحاً.

الثانية: تحميل النص المفتوح بالهرطقة بوصفها المعنى الحقيقي.

1- النص المفتوح

يمكن وصف عملية فتح النص من خلال النقاط الآتية:

أ- بالنسبة لليهودي، لا يأخذ الحضور الإلهي في التاريخ شكل تجسد مباشر في لحظة، فهو يوجد في نص مقدس موحى به من الإله. والنص، أو اللوجوس، وهو تركز القوة الإلهية، يحتوي على كل شيء. ولذا، جاء في التراث الديني اليهودي أن خلق التوراة يسبق خلق العالم، بل إن الإله استخدمها في خلق العالم.

ب- ولكن هذا لا يعني أن التوراة تصبح، بذلك، نقطة الثبات والحضور الكامل (المطلق) في التاريخ الذي ينقذ التاريخ من قبضة الصيرورة واللامعنى إذ إن الصيرورة تبتلع النص المقدس نفسه، فهو ليس كتاباً نهائياً، كما يتضح من "مصادره" المتعددة. وهناك كذلك مشكلة الأصول، فالتراث اليهودي لم يحسم قط مسألة: هل التوراة بأسرها هي كلمات الإله الموحى بها أم أجزاء منها فحسب؟ وهي أعطيت هذه الكلمات لموسى ﷺ في حضور الشعب؟

لهذا كله، نجد أن الحضور الإلهي في النص اليهودي المقدس ليس حضوراً مطلقاً ثابتاً كاملاً، وإنما هو مجرد أثر أو صدى.

ج- والتوراة، علاوة على هذا، كتاب رموز (مشفر) لا يمكن فهمه بشكل مباشر. ولذا، حينما أعطيت التوراة لموسى ﷺ، وأعطيت له معها آليات التفسير التي استخدمها الحاخامات لتوليد تفسيراتهم المتعددة. والتفسير الحاخامي ليس مجرد مقدمة ضعيفة للمعنى الحقيقي للنص المقدس، كما هو الحال في التفسيرات المسيحية، وإنما هو جزء مكمل للوحي الإلهي الأصلي، وبالتالي يتداخل النص المقدس والتفسير الإنساني وتظهر حالة من التناص (inter-textuality) والسيولة.

د- والعلاقة بين النص المقدس (الثابت) والتفسيرات (المتغيرة) هي علاقة كناية (بالإنجليزية: metonomy)، وهي في اللغات الغربية صورة بلاغية تتلخص في استعمال اسم شيء بدلاً من شيء آخر متصل به اتصالاً معيناً، كما تقول: "جهزوا الأشرعة" أي "جهزوا السفن"، فتحل كلمة "الشراع" محل كلمة "السفينة"، وهذا ما يحدث في اليهودية إذ نجد أن التفسير متصل بالنص المقدس ويحل محله.

هـ- والتفسيرات الحاخامية هي نفسها متشابكة، فكل تفسير يشير إلى التفسير الذي يسبقه والذي يليه إلى ما لا نهاية له (حالة الاخترجلاف). فإن كان ثمة تناص بين النص المقدس والتفسير فهو كذلك حالة تناص بين كل التفسيرات. وهكذا، يظهر

التلمود كتاباً للتفسير الذي يصبح كتاباً مقدساً يفوق في قداسته الكتاب المقدس؛ ولكن هذا الكتاب الأكثر قداسة مكتوب بيد إنسانية، فهو مطلق غير مطلق، ثابت متغير، إنه الحضور بلا حضور والغياب بلا غياب!

و- وهكذا تدخل جرثومة الصيرورة كل شيء حتى اللوجوس نفسه. و لذا، فإننا نجد دريدا (Jacque Derrida) يسخر من المفسرين الذين يحاولون الوصول إلى معنى محدد و ائي (أو إلى أي معنى على الإطلاق)، فهم مسيحيون بالمعنى "النماذجي" وغير قادرين على أن يعيشوا في التوتر الناجم عن الغياب داخل الحضور والحضور داخل الغياب. وقد شبه أحد دعاة ما بعد الحداثة من اليهود التفسير الحاخامي بأنه مثل الأنثى المعوجة اللينة تغوي الحقيقة المستقيمة الصلبة الثابتة فتضيع الحقيقة (ا ردة المعقولة)، المتعددة المغيرة المحسوسة.

ز- وتتعمق الصيرورة إذ في داخل هذا الإطار يصبح المفسر (أي من يفك رموز (شفرة) النص المقدس) أهم من النص نفسه، ولذا فإن عبارة "لا يوجد شيء خارج النص: تعني في واقع الأمر أنه لا يوجد شيء خارج المفسر (الحاخام)، هذا القارئ "السوبرمان"، وهذا يعني موت الإله وموت النص ومولد الحاخام. ولكن الحاخام قد ينطق عن الهوى وقد يناقض نفسه، كما أنه لا يوجد حاخام واحد وإنما عدة حاخامات، وهكذا يمن التعددية المفرطة.

وللقصة الآتية التي وردت في التلمود تلقي ضوءاً كاشفاً على كل النقاط السابقة. جاء في التلمود أن الحاخام أليعازو كان يتجادل مع بعض الحاخامات بشأن قضية فقيهة ويحاول أن يبين لهم أن الشريعة المكتوبة تتفق مع رأيه، بل إنه أتى ببعض المعجزات ليبين أنه مؤيد من الإله. فعلى سبيل المثال قال الحاخام أليعازر: "إن كانت الشريعة تتفق معي، فليبرهن النهر على ذلك". وبالفعل، جرى النهر في عكس اتجاهه. وبعد مجموعة من المعجزات، سئم الحاخام أليعازر بعد أن برهن على أن الشريعة تتفق معه في كل الأمور؟" فرد أحد الحاخامات: "إ ا [أي المعنى أو التفسير] ليست في السماء". وأكد الحاخام للإله أن التوراة قد أعطيت لموسى عليه السلام في سيناء وانتهى الأمر، ومن ثم فإن الحاخامات لا يعيرون الصوت الإلهي أي اهتمام. ثم اقتبس الحاخام من التوراة ما يؤيد قوله، وهنا ضحك الإله وقال: "لقد هزمني أبنائي، لقد هزمني أبنائي" (بابا ميتسا 59أ، و 59ب).

إن أساس "الهرمنيوطيقا" اليهودية (حسب تصور دعاة ما بعد الحداثة من أعضاء الجماعات اليهودية وغيرهم) ليس شيئاً في النص، وإنما هو في العقل الحاخامي، وهذا قلب كامل للأوضاع.

2- تحميل النص المقدس بالهرطقة

ولكن ثمة خطوة أخرى أكثر عمقاً وجذرية من الخطوة السابقة التي تحول "الهرمنيوطيقا" اليهودية إلى "هرمنيوطيقا مهرطقة"، وهي إعطاء النص المقدس مضموناً مهرطقاً بعد فتحه. وهي عملية تتم أيضاً على عدة خطوات:

أ- لم يهاجم المفسر اليهودي النص المقدس بوضوح وبشكل مباشر كما يفعل المهرطقون عادة، وإنما لجأ إلى حيلة بارعة تأخذ شكل الالتفاف. فأعلن أن النص المقدس هو مصدر الشعرية؛ بل أعلن إيمانه الكامل به وأنه يتحرك داخل إطار التقاليد الأرثوذكسية اليهودية.

ب- اكتسب المفسر بذلك شرعية وقداسة، لأنه مفسر للنص وصاحب الشرعية والقداسة.

ج- بدأ المفسر يأتي بتفسيرات حاخامية يفرضها على النص فرضاً.

د- تحولت هذه التفسيرات تدريجياً إلى تفسيرات باطنية غنوصية قبالية مهرطقة.

هـ- كانت هذه التفسيرات هامشية، ثم أخذت تتحرك تدريجياً نحو المركز.

و- استولى التفسير المهرطق على النص تماماً وأصبحت الهرطقة هي الجوهر، أي أصبحت الهرطقة هي الشريعة، والكفر هو الإيمان، والغنوص هو التوحيد، واللامعنى هو المعنى.

وقد وردت هذه القصة في إحدى أعمال كافكا (Kafka) موضحة جوهر "الهرمنيوطيقا" المهرطقة ومتتاليتها: تدخل الفهود (المدنسة) المعبد وتشرب الماء المقدس من الكؤوس المقدسة ويحدث هذا مرة بعد أخرى. ولذا وبعد مرور مدة معينة من الوقت، يتوقع الناس أن الفهود (المدنسة) ستصبح جزءاً لا يتجزأ من الطقوس (المقدسة).

وترى سوزان هاندلمان أن هذا وصف دقيق لما قام به المثقفون اليهود من دعاة الهرمنيوطيقا المهرطقة. فبعد تحطيم الهيكل، حلّت دراسة التوراة ودراسة شعائر الهيكل محل تقديم القرابين. ولكن اليهود، وبسبب غربتهم ونفيهم وشعائرهم، يقومون بالهجوم على النص لفترة، فيقوم الفهود (الحاخامات) بدخول المعبد (النص) ويشربون

الماء المقدس من الكؤوس المقدسة (النص)، وبالتدريج يصبح الفهود (الحاخامات وأصحاب التفسيرات المهرطقة الذين كانوا مغتصبين للمعبد) جزءاً من شعائره، أي أن التفسير المهرطق يصبح هو الشريعة، وهكذا يتم الاستيلاء على الكتاب المقدس بدعوى تفسيره.

ويرى الأديب الفرنسي اليهودي المنتمي لما بعد الحداثة إدموند جابيس أن أهم نقطة في اليهودية هي اللحظة التي تقع بين تحطيم موسى عليه السلام للألواح (الوصايا العشر) بسبب غضبه من عبادة الشعب للعجل الذهبي وتلقيه الوصايا العشر الجديدة. ويرى جابيس أن الشريعة الشفوية، أي التفسيرات الحاخامية، نشأت في الشقوق التي نجمت عن تحطيم الوصايا العشر كالأعشاب والطحالب التي تقتل النباتات المزروعة التي تأتي بالثمر. وبذلك فقد تحولت "إسرائيل" بأسرها إلى تساؤل مستمر بلا اية، وأصبح واجبها هو التفكيك، أي الهرمنيوطيقا المهرطقة؛ وأصبح اليهودي -المتجول المنبوذ ومثل الأعشاب التي ظهرت في الشقوق- هو عنصر الظلام والشقوق التحتية المظلمة. (وهل يختلف هذا الوصف كثيراً عن وصف أعداء اليهود لأثر اليهودي في ا تمعات المختلفة؟).

و"الهرمنيوطيقا المهرطقة" (حسب تصور دعاة ما بعد الحداثة من أعضاء الجماعات اليهودية وغيرهم) تعبير عن رغبة اليهود في الانتقام لأنفسهم بسبب ما حاق م من كوارث تاريخية وبسبب حالة النفي والتبعثر التي يعيشو ا، وعملية الإحلال التي فرضت عليهم. إ ا محاولة اليهودي الانتقام من العالم اليوناني المسيحي الذي يزعم أن العالم يدور حول اللوجوس وحول نقطة ثبات ائية، ذلك العالم الذي قام باقتلاع اليهود وفرض عليهم النفي والتحول والصيرورة. ولذا فهو، رداً على ذلك، يفرض اليهود على النص المقدس الذي يفرض فيه الثبات و"سوء القراءة" المتعمد، وهذا في واقع الأمر تفكيك وتقويض له وفرض للصيرورة عليه. ولكن التفسير المهرطق، على الرغم من هرطقته، يدعي أنه هو نفسه النص المقدس حتى يتسنى له أني يحل محله، أي أ ا مؤامرة تتم من الداخل باسم التفسير، وهي في واقع الأمر تقويض: إ ا فرض اللامعنى بوصفه هو المعنى، وفرض الظلام بوصفه هو النور، وفرض الهرطقة بوصفها هي الشريعة؛ إ ا عملية قلب كامل للمعنى تتم دوء ومن خلال الخديعة.

ولكن "الهرمنيوطيقا المهرطقة" لم تكن مقصورة على الكتاب المقدس اليهودي المسيحي، إذ قام اليهود بتوجيه "الهرمنيوطيقا المهرطقة" إلى عالم غير دنيوي،

واستخدموا الخديعة نفسها على الطريقة المارانية التي تجعل اليهودي يظهر غير ما يبطن. وهذا ما يفعله اليهود، فهم في محاولة ضرب أعدائهم ادعوا أ م يقومون بعملية تفسير للتراث الإنساني، لا أكثر ولا أقل. ولكنهم في واقع الأمر يقومون بعملية تقويض جذرية، الهدف منها البقاء الفكري لليهود وتحقيق شيء من الهيمنة.

والمثقفون اليهود المحدثون -وفقاً لهذه الرؤية- ينتمون إلى تقاليد "الهرمنيوطيقا المهرطقة"، فهم يتخذون مواقعهم خارج التراث الغربي (المتمركز حول اللوجوس) ويحاولون تحطيمه (ماركس وا تمع، وفرويد والذات البشرية، دريدا والفلسفة، وبلوم والأدب)، وهم أيضاً يغوصون في ظلمات النفس البشرية ويصلون إلى عناصر الهرطقة المكبوتة التي تتحدى المعيارية القائمة، فيقومون باكتشافها وبلور ا ودفعها نحو المركز. وكما أن العالم قام بنفي اليهود وإحلال شعب آخر محلهم، فإ م يقومون بإحلال النص المهرطق مكان النص المقدس، وهم بذلك يحولون الخارجي إلى داخلي والعكس بالعكس. ففرويد يتولى تعرية الرغبات المهرطقة في الذات الإنسانية، ودريدا، سيد التقويضيين، يقوم بتحطيم ركائز الفلسفة الغربية، أما بلوم فيعمل على تحطيم تقاليد الأدب الغربي الذي يرتكز على المسيحية ويبين الحرب الأزلية الدائرة بين الشعراء. وما يفعله هؤلاء المهرطقون هو أ م يقضون على النصوص الأصلية (المقدسة والأبوية والسلطوية والثابتة)؛ ومن خلال تفسيرها، يقومون بتفكيكها وتوضح الظلمات داخلها وإطلاقها من إسارها. وهم يدينون بالولاء للتقاليد الخفية التي يجعلو ا هي التقاليد الحقيقية، ويصبح التفسير المظلم هو الوحي، ويصبح اللاوعي هو الوعي الحقيقي.

وترى سوزان هاندلمان أن تقاليد "الهرمنيوطيقا المهرطقة" لم تعد مقصورة على المثقفين اليهود، فهناك في كل أنحاء العالم "مثقفون يهود" -بالمعنى ا ازي- جعلوا همهم فتح النصوص المقدسة عن طريق إعلان أن النص المقدس صامت يمكن أي يحمل أي معنى يريده المفسر، ثم قاموا بإعادة تفسيرها وتحميلها معنى مهرطقاً حتى يسود الظلام و يمين العدمية (ومما يجدر التنبيه إليه هنا أن كلمات مثل "فوضى" و"ظلام" و"انقطاع" و"عدمية" لا تحمل أي معنى سلبي أو قدحي في معجم سوزان هاندلمان).

وهذه الرؤية للمثقفين اليهود "تشيئهم" تماماً، وتجعل منهم قوة فريدة من قوى الظلام. ولعل المدافعين عن مثل هذه الرؤية، لو دققوا قليلاً لوجدوا أن هؤلاء المثقفين لا ينتمون إلى تقاليد يهودية، وإنما إلى تقاليد غربية علمانية. نحن نذهب إلى أن

الحضارة الغربية الحديثة هي في جوهرها حضارة تفكيكية، فحين أعلنت هذه الحضارة إلغاء فكرة الإله أو تهميشها، لم يكن هناك بد من تفسير الإنسان في إطار طبيعي مادي، فأصبح جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة /المادة يرد في كليته إليها، فيتحول ن كائن إنساني متجاوز للطبيعة/المادة إلى كائن مادي يمكن تفكيكه على عناصره المادية الأولية. هذا هو ما فعله توماس هوبز (Thomas Hobbes) -غير اليهودي- الذي أعلن أن الإنسان (الذي يعيش في عالم الطبيعة/المادة وحسب) إن هو إلا "ذئب لأخيه الإنسان". وجاليليو، ومن بعده نيوتن، كانا "مسيحيين"، وأنكرا على الإنسان أية مركزية. وجاء داروين -غير اليهودي- قبل فرويد اليهودي، وأعلن اكتشاف الظلمات المستقرة في اليهود ممن تبنوا الرؤية الفرويدية بحماس بالغ، وقاموا لا بتطبيقها فحسب، وإنما بتعميقها كذلك (وهذا في مقابل العشرات من المثقفين من أعضاء الجماعات اليهودية ممن رفضوا هذه الرؤية التفكيكية العدمية مثل إريك فروم).

وهكذا فإن تقاليد التفكيك التقويضي المهرطق، تقاليد راسخة في الحضارة العلمانية الغربية. إلا أن دعاة ما بعد الحداثة من أعضاء الجماعات اليهودية يسقطون كل هذه الاعتبارات ويجعلون الهرمنيوطيقا المهرطقة ظاهرة يهودية، وهم في هذا لا يختلفون كثيراً عن رؤية بروتوكولات حكماء صهيون التي تجعل من اليهود قوة من قوى الظلام والدمار. ومما يجدر ذكره أن مسألة الاختلاف الجذري بين العقل الهيليني والعقل العبراني تمثل أحد أسس التفكير العنصري الغربي.

بعض مصطلحات ما بعد الحداثة وعلاقتها باليهود واليهودية

تتسم المصطلحات التي يستخدمها دعاة ما بعد الحداثة بصعوبة بالغة، وهي صعوبة ناجمة عن نـزعة إلى التضخيم لا مسوغ لها، أي أن الأمر في حقيقته يعبر عن حالة تورم لا تركيب. ويتضح مدى بساطة هذه المصطلحات حينما يدرك المرء أساسها الفلسفي. ومعرفة أصولها في العقيدة اليهودية تسهم في عملية التسهيل والتوضيح هذه. وسنتناول في بقية هذه الدراسة بعض المصطلحات الأساسية التي يستخدمها دعاة ما بعد الحداثة. ومعظم هذه المصطلحات تدور حول فكرة النص والقراءة.

أ- الدال والمدلول المتجاوزان: (Transcendental Signifiier and Signidied).

"المدلول المتجاوز" هو الركيزة الأساسية لكل الدوال، ويقف خارج حلبة الدوال، فهو "غير ملوث" بهذه اللعبة، وهو ليس جزءاً من اللغة التي تحاول أن توقف لعب الدوال وانـزلاقيتها وانفصالها عن المدلولات.

ويشار إلى "المدلول المتجاوز" أحياناً بأنه "الإله" أو "روح العالم" أو "المادة" أو "الحضور المطلق" أو "اللوجوس". ووجود مدلول متجاوز (مفارق) هو الطريقة الوحيدة لكي نخرج من عالم الحس والكمون والصيرورة ونضع حداً للعب الدوال إلى ما لا نهاية، ونحقق التجاوز والثبات ونؤسس منظومات فلسفية ومعرفية وأخلاقية. وكل النظم المتمركزة حول "اللوجوس" لا بد أن تتضمن مدلولاً متجاوزاً لعالم الدلالات: هو الإله في المنظومات الدينية، وهو الكل المادي الثابت المتجاوز في المنظومات المادية، ونحن نشير إليه أيضاً بأنه "المطلق العلماني". وهذا "الكلي" أو "المطلق" هو الذي يضمن في الحقيقة علاقة الدال بالمدلول. وتتسم العقلانية المادية بوجود مركز فيها، مركز مادي (الإنسان الطبيعي -الطبيعة/المادة)، ولكنه مركز (مبدأ واحد) يعطي النسق صلابة.

وقد بين نيتشه الميتافيزيقا الكامنة في فكرة المركز والكل والمعنى المتجاوز للصيرورة، وبين أنه على الرغم من إعلان موت الإله فإن ظلاله لا تزال جاثمة، تتبدى في مثل هذه الأفكار.

ولذا فقد نادى هذا الفيلسوف بمحو ظلال الإله من خلال هذه الأفكار وتقويضها عن طريق ضرب الدال المتجاوز (المركز أو الكل) بحيث لا يبقى سوى لعب الدال بلا مركز ولا كليات ولا معنى، وهذا ما تسعى تيارات ما بعد الحداثة إلى إنجازه، فهي تحاول أن تضرب العلاقة بين الدال والمدلول حتى يتحرر الدال تماماً من المدلول. وكما يقول دريدا: فإن الدال هو المحسوس الغائص في علام الصيرورة، ولكن يقف إلى جواره عالم آخر، معقول وغير محسوس، هو عالم المدلول الذي سيفلت بذلك من قبضة الصيرورة. وقد عبر دريدا عن هذه الثنائية بقوله: إن المدلول المعقول يتجه بوجهه نحو الله، أي إلى عالم الثبات والميتافيزيقا. وفلسفة ما بعد الحداثة تحاول أن توقف هذه السلسلة التي تبدأ بالثنائية وتنتهي عند الله.

وقد حاول الحاخامات إنجاز شيء من هذا القبيل في اليهودية، فالحاخام المفسر هو جزء من صيرورة التاريخ والزمان، ولكن تفسيراته التي لم تفلت من قبضة الصيرورة مساوية لكلمات الإله (المدلول المتجاوز). ثم تتجاوز كلمات الحاخامات النسبية

المبعثرة كلمة الإله الثابتة وتصبح بديلاً لها، وبذلك يسقط كل شيء في قبضة الصيرورة ويصبح العالم بلا مدلول متجاوز، وتتساوى كل الأمور وتصبح نسبية لا قرار لها ولا معنى.

ب- الحضور Presence

"الحضور"، من الكلمة الفرنسية "Presence"، مصطلح استخدمه هايدجر (Heidgger) وأشاعه دريدا. و"الحضور" هو ما لا يستند وجوده (حضوره) إلى شيء إلا نفسه. والحقيقة هي التمييز بين الحضور والغياب. وعلى الرغم من جدة المصطلح، فهو مرادف لكلمات أخرى في الفلسفة الغربية مثل "اللوجوس" (اللوجوس في القبالة هو اسم الإله الأعظم، أكبر تركيز للحضور الإلهي)، و"الأصل" و"الأساس النهائي" و"الركيزة النهائية" و"المبدأ الواحد، الكلي والنهائي، الروحي أو المادي" و"المركز" و"الأساس القبلي" و"الأولي" و"الميتافيزيقا" و"المطلق" و"عالم المثل" و"الكليات الثابتة المتجاوزة" و"المدلول المتجاوز". وقد ذكر دريدا نفسه بعض المرادفات الأخرى لهذا المصطلح، مصل: "الجوهر" و"الحقيقة" و"الوجود" و"الغرض"، وعرفه بأنه الأساس الصلب الثابت لأي نسق فلسفي.

و"الحضور" مقولة أولية قبلية توجد في البدء قبل تفاعل الذات مع الموضوع، وهو مكتفٍ بذاته ومصدر للوحدة والتناسق والمعنى في الظواهر، وهو يتجاوز الإنسان وواقعه المحسوس، ويتجاوز التفاصيل الحسية، وهو متحرر من قبضة الصيرورة. وهذا يعني أن الحضور يؤدي إلى ظهور ثنائية الحاضر والغائب، أو ثنائية المتجاوز والكامن، التي هي تعبير عن ثنائية أولية (ثنائية الخالق/المخلوق). وينتج عن هذه الثنائية ثنائيات أخرى، مثل: الذكر والأنثى، والإنسان والطبيعة، والمقدس والمدنس، والثابت والمتحول. ومن خلال "الحضور"، يمكن تنظيم أجزاء الواقع بشكلٍ هرمي والحكم عليها وتقرير ما هو كلي وجزئي، وما هو مركزي وهامشي.

ويرى دريدا أن التام الدلالي مبني على الاختلاف والإرجاء (الاخترجلاف difference)؛ وذلك يؤدي إلى عدم تحدد أي معنى، وإلى لعب لا متناهٍ للدوال والنصوص. فالمعنى دائماً حاضر/غائب (تحت الممحاة)، وهو ما ينجم عنه انفصال الدال عن المدلول. ولا يمكن أن يتوقف لعب الدوال ويتم التواصل بين البشر إلا من خلال وجود المدلول المتجاوز (الحضور)، وهو النقطة المرجعية النهائية التي توجد خارج الأنساق الدلالية وعالم الصيرورة. وهي نقطة يدركها الوعي مباشرة، ذلك لأنه

معطى مباشر للذات بلا وسيط دلالي. ولأنه أساس الدوال، بل إن النسق اللغوي هو الذي يستند إليه، أي أن وجوده يسبق وجود اللغة. و ذا المعنى، فإن أية لغة إنسانية - في رأي دريدا- هي لغة أفلاطونية تفترض وجود عالم ثابت يسق عالم الصيرورة (المدلول المتجاوز أو هو الإله) هو الذي يضمن الثبات والمعنى. وهذا يعني أن النظام الدلالي ثانوي بالنسبة للمدلول (بسبب أسبقية المدلول المتجاوز على كل الظواهر) ويمكن الاستغناء عنه، فهو يساعد على التذكر أو على التعبير الموجز عن الأفكار، ولكنه في واقع الأمر يقف عائقاً بين الذات والموضوع.

ومشروع ما بعد الحداثة مشروع للحلولية والكمونية الكاملة، ومحاولة لتأسيس وعي إنساني كامل دون أساس إلهي أو حتى إنساني غير مادي، عالم من الصيرورة الكاملة لا حضور فيه ولا مطلقات ولا مكان فيه لأي مدلول متجاوز. وهذا يعني ضرورة موت الإله وكل المطلقات حتى يصبح اللعب الحر للدوال ممكناً وحتى تنتهي النـزعة الدينية (مركزية الإنسان التي تستند على الطبيعة). وبذا، نصل إلى النهاية الحقيقية لكل أنواع الميتافيزيقا سواء كانت ميتافيزيقا دينية أم ميتافيزيقا مادية، ولكل نظام فلسفي يعتمد على أساس أو مبدأ أول أو قاعدة يؤسس عليها التراتب الهرمي. ومن ثم، لا بد من فك المبدأ الأول والأساس الثابت للوجود الإنساني، ولا بد من محو الأصول تماماً للوصول إلى نقطة بلا أصل، إلى نقطة حلولية أصولها كامنة فيها تماماً، بحيث لا يفلت أي شيء من قبضة الصيرورة، وهي اية يرى دريدا أ ا لن توصل إلى العدم ولا إلى الغياب (عكس الحضور)، فوجود الغياب هو شكل من أشكال الوجود يستدعي الحضور، ولذا لا بد من الوصول إلى نقطة ليس فيها حضور أو غياب، نقطة بينية مثل "الاخترجلاف" الذي ليس بحضور أو غياب.

ونقطة اللاحضور واللاغياب (أو نقطة الصيرورة الكاملة) مفهوم أساسي في اليهودية: فالإله في اليهودية ليس بشراً، ولكنه ذو سمات بشرية، وهو مطلق يتجاوز الطبيعة والتاريخ، ولكنه نسبي لأنه مقصور على اليهود، وهو دائم التدخل في الطبيعة والتاريخ، بل إنه يحل في الشعب اليهودي والتاريخ اليهودي. وفي القبالة (التراث الصوفي الحلولي اليهودي)، هو "الأين سوف" (الذي لا مثيل له) ولكنه هو أيضاً اللاأين (اللاشيء). والكلمتان -كما يشير القباليون- مكونتان من الحروف والأصوات نفسها تقريباً، فكأن الإله لا هو هذا ولا ذاك، ولا هو بالغياب ولا هو بالحضور.

وقصة الخلق في القبالة قد استخلص منها كثير من المفاهيم ما بعد الحداثة خاصة مفهوما الحضور والغياب إذ يبدأ خلق العالم في القبالة بـ "التسيم توم"، أي الانكماش، وهذا يعني أن الإله قد خلق العالم بأن انكمش في ذاته وانسحب من المادة الأصلية. وبعد ذلك بدأ الإله يوزع النورانية في أوعية، لكن هذه الأوعية ناءت بحملها فتهشمت في حادثة يطلق عليها شم الأوعية (شيفرات هكليم). وقد نتج عن هذا أن تبعثرت الشرارات الإلهية واختلطت بالمادة الكونية الرديئة. وقد شبهت هذه الحادثة دم هيكل القدس ونفي اليهود وتبعثرهم في بقاع الأرض وإحلال شعب آخر محلهم. وبعد شم الأوعية تأتي عملية "التيقون"، أي الإصلاح الكوني، حيث يبدأ الإله في جمع شتات ذاته إلى أن تكتمل. لكن لن يصل الإله إلى مرحلة الوحدة والتكامل هذه إلا بمساعدة اليهود، أي أن وحدة الإله لا تكتمل إلا بمساعدة اليهود. فالإله هنا حاضر وغائب، ومطلق ونسبي، وثابت ومتغير، ومتجاوز وحال، وكل وبعض متكامل.

والنمط نفسه يوجد في مفهوم الشريعة الشفوية، أي التفسير الحاخامي. ذلك أن قواعد التفسير يفترض فيها أ ا أعطيت لموسى عليه السلام على جبل سيناء مع الشريعة المكتوبة. فالثابت، أي الشريعة المكتوبة، لا يمكن أن يكتمل وجوده دون المتغير، أي التفسير الحاخامي المستمر عبر التاريخ. ولذا، فهي أيضاً حالة حضور وغياب. ويشير جابيس إلى حادثة تحطيم ألواح الوصايا العشر على يد موسى عليه السلام نتيجة غضبه من بني إسرائيل لعباد م العجل الذهبي. وما بين لحظة تحطيم الوصايا العشر وإعطاء موسى عليه السلام النسخة الثانية، ثمة حالة من الحضور والغياب، فالشريعة غائبة حاضرة وحاضرة غائبة. والوصايا العشر عدة نسخ كلها مختلفة، فهي من ثم حاضرة وغائبة أيضاً.

بل إن اليهودي نفسه هو تجسيد لهذا الحضور/الغياب، فهو منفي أزلي، ولكنه منفي أزلي يرفض العودة إلى الدولة اليهودية، وهو صاحب أصول راسخة ولكنه متجول لا حدود له، وهو يبحث دائماً عن جذوره ويعلم مسبقاً أنه لن يجدها. ويقال إنه صاحب هوية، ولكنه في واقع الأمر صاحب هويات لا هوية واحدة، فهو أيضاً المطلق النسبي، الحاضر الغائب.

ج- التمركز حول اللوجوس (Logocentrism)

"التمركز حول اللوجوس" ترجمة لكلمة (Logocentric) المكونة من كلمتي "لوجوس Logos" بمعنى: "كلمة"، أو "حضور" أو "عقل" أو "تجلي الإله" أو "المبدأ الثابت الواحد"، وكلمة (center) بمعنى "مركز".

ويرى دريدا أن الفكر الغربي فكر متمركز حول اللوجوس (ففي البدء كان "الكلمة")، فاللوجوس هو الأصل وكل شيء يستند إليه، ولا يمكن لأحد أن يخرج من نطاق اللوجوس. واللغات الأوربية ذا ا متمركزة حول اللوجوس، وبداية الإنسان الغربي متمركزة حول اللوجوس. والأنساق المتمركزة حول اللوجوس تدعي لنفسها العالمية والشمول، وتدعي أن مرجعيتها موجودة خارجها، وأ ا تستمد معقوليتها ومعياريتها من تلك المرجعية. كما أن مفهوم الغائية والعلية يستند إلى هذا الأصل الثابت، والتراتب الهرمي والمنظومات الأخلاقية (معقول في مقابل غير معقول، وخير في مقابل شرير) كلها تستند إليه. ولكن أنصار ما بعد الحداثة يرون أن الفكر الإنساني كله متمركز -بمعنى من المعاني- حول "لوجوس" ما (بمعنى العقل والمركز والمبدأ الأساسي الثابت)، فلا يوجد فكر إنساني بدون أساس ثابت خارج عنه، ولذلك فإن كل الفكر الإنساني (ربانياً كان أم إلحادياً) ميتافيزيقي (ملوث بالميتافيزيقا) لا يتعامل مع الصيرورة الحسية المباشرة.

ومن ثم يهاجم أنصار ما بعد الحداثة التمركز حول اللوجوس، فيطرح دريدا مفهوم "الاخترجلاف"، والتناص والكتابة الأصلية، والأثر والهوة (أبوريا Aporia)، ورقص الدوال، والمتمركز حول المنطوق، والنص المفتوح، وذلك كله محاولةٌ لمهاجمة فكرة الأصل الثابت من خلال محو الثنائيات والحدود ليسقط كل شيء في الصيرورة وتسود الانزلاقية.

والتمركز حول "اللوجوس"، في التراث اليهودي، حالة مستحيلة تغوص في أعماق الماضي السحيق حينما كان يهوه Yehwah يحل في الشعب ويقوده في البادية ويدخل معه في علاقة حوارية مباشرة. كما يوجد التمركز حول "اللوجوس" في ا اية التاريخ في اللحظة المشيحانية حين يجمع الإله شعبه المبعثر ويحل فيه ويقوده مرة أخرى إلى أرض الميعاد ليسود العالم. أما فيما بين اللحظتين، وهو التاريخ بأسره، فإن الإله غائب و"اللوجوس" غير موجود، فلا يمكن التمركز حوله (على عكس ما يتصوره المسيحيون)، فهي حالة تبعثر وتشتت وصيرورة عبثية كاملة، وهذا هو ا ال البحثي لأنصار ما بعد الحداثة.

وقد تطور اللاهوت اليهودي تدريجياً ليصبح لاهوتاً بلا مركز ولا "لوجوس"، وهو ما يسمى"لاهوت موت الإله".

د- القصص الصغرى والقصة الكبرى (Small Naratives and Grand Narative)

"القصص الصغرى" و "القصة الكبرى" مصطلحان من فلسفة ما بعد الحداثة. وهما، كالمعتاد، مصطلحان لا يقدمان شيئاً جديداً، وإنما هي القضايا القديمة تقدم بطريقة متضخمة متورمة تخبئ أكثر مما تكشف وفكر ما بعد الحداثة ليس معادٍ للمنظومات الدينية فحسب، وإنما هو معادٍ للمنظومات الإنسانية الإلحادية أيضاً. ويتضح هذا في استخدام رواده ورموزه لكلمة "قصة"، فكلمة "قصة" بديل لكلمة "رؤية" أو "نظرية" أو "نموذج"، وعلاقة القصة الصغرى بالقصة الكبرى هي علاقة الخاص بالعام والحالة بالنظرية، والفرد با تمع... إلخ.

ودعاة ما بعد الحداثة يعادون القصص الكبرى (النظريات الكبرى والرؤية الكلية والنماذج العامة)، ويرون أنه، منذ عصر النهضة والتنوير، تحاول المنظومة المعرفية الغربية الحديثة التوصل إلى نظرية (قصة عظمى) تضم كل النظريات (القصص) الصغرى وتتجاوزها. ووصفهم هذا وصف للفلسفات المادية التي تطرح رؤية مادية للكون ترتكز إلى مطلق كامن في المادة (العقل أو الروح المطلقة أو البروليتاريا) وتفسر كل شيء بدون ثغرات وبدون أية مسافة بين الكل والجزء -وهو وصف جيد لفلسفة التاريخ المادية بكل حتميا ا وادعائها تفسير كل شيء- وترد كل الأبنية الفوقية إلى بناء تحتي أساسه في اية التحليل عنصر مادي واحد، مما يسقطها في الواحدية السببية.

على أن الأمر لا يتوقف عند هذا، فقد وصفت فلسفة ما بعد الحداثة بأ ا فلسفة ضد القصص ذات النـزعة الكلية المتجاوزة المتمركزة حول اللوجوس against logocentric totalising transcedental meta-narratives)، أي أ ا فلسفة معادية للقصص الكلية التي تستند إلى "لوجوس" (مركز) متجاوز للصيرورة المادية، أي أ ا ببساطة شديدة ضد أي نظرية كلية تشير إلى عالم متجاوز لعالم الجزئيات المحسوسة المباشرة.

ويستخدم دعاة ما بعد الحداثة كلمة "قصة" بدلاً من كلمة "رؤية" أو "نظرية"، لأنه إذا كانت الرؤية والنظرية مجرد قصة، فهي إذن نسبية ولا تشير إلى ما هو خارجها (تماماً مثل النظام اللغوي). ولا شك في أن محاولة تأسيس نظرية (عامة) على أساس القصة ومن ثم فالحقيقة الدينية بل والإنسانية غير ممكنة، والمعرفة أمر غير وارد، ولا يوجد أساس لكتابة تاريخ عام، ولا توجد نظرية للكون، ولا توجد حدود إنسانية شاملة ومشتركة؛ ولكن توجد جزر من الحتمية والحرية، والمعرفة كلها مرتبطة بمواقع محلية داخل إطار لغوي وتفسيري خاص، ولا يبقى أمامنا سوى القصص الصغرى التي

لا تتجاوز شرعيتها ذا ا. فهي (كالنظام الغوي) مغلقة على نفسها تماماً، وتمنح صاحبها يقيناً خاصاً عالياً، ولكنها لا تجيب على أية أسئلة كبرى ائية أو كلية. وهي قصة لا تتطلب أية شرعية من قصة كبرى، فمطلقها (مركزها) كامن فيها، ومرتبط بالآن الذي لا علاقة له بالتاريخ الأكبر أو المطلقات العالمية أو الإنسانية المشتركة، وتفترض القصة العظمى وجود الكليات المتجاوزة للسياق الحسي المباشر، مثل الإنسانية المشتركة ووحدة الحق ووحدة الحقيقة، ولا تتغير بتغير السياق.

أما القصة الصغرى، فهي مرتبطة ارتباطاً تاماً بسياقها، فتفترض المطلق الخاص الذي يذكرنا بالحلوليات الكمونية الوثنية والوثنيات القديمة، التي لم تكن تؤمن برؤية عالمية ولا أخلاق عالمية ولا إنسانية مشتركة، والتي تذكرنا كذلك بالقوميات العضوية، وبالحركة النازية والصهيونية وجوش إيمونيم؛ فهي كلها تدور في إطار قصص صغرى يؤمن ا أصحا ا ويستمدون قداستهم منها، ويستبعدون الآخر بالضرورة، إذ لا توجد قصة إنسانية عظمى تضم الجميع ويمكن الاتكال إليها. ومن ثم، يمكن القول: إن القصة الصغرى قصة علمانية تماماً، فهي تنكر أي ثبات، أو أية كليات وراء التجربة الحسية المباشرة أو تقف وراء الصيرورة. والقصة الصغرى هي قصة الشعب المختار الذي يؤمن بأن الإله غير مفارق له، يسكن في وسطه ويتحد به، وهم يعاملونه معاملة الند لنده، فيدخلون معه في علاقة حوارية، ويعصون أوامره ببساطة شديدة، وفي اية الأمر يتحدث الحاخامات بدلاً عنه، ولكنهم لا يأتون بقصة كبرى، وإنما بقصص حاخامية متعددة مختلفة، إلى أن نصل إلى اليهودية المحافظة التي تعلي الذات اليهودية وتجعلها في المركز الحقيقي للمنظومة اليهودية، ثم تجعلها مصدر المعيارية. وفي اية الأمر تظهر اليهودية الإنسانية، فاليهودية الإلحادية، فلا هوت موت الإله.

هـ- الاخترجلاف (La Différance)

"الاخترجلاف" كلمة قمنا بنحتها من كلمتي "اختلاف" و"إرجاء" على غرار كلمة "La Différance" التي نحتها دريدا من الكلمة الفرنسية "différer" بمعنى "أخر" أو "أرجأ"، و"Différence" بمعنى "اختلاف".

ويلاحظ أن الفرق بين لفظة "La Différance" (الكلمة التي نحتها دريدا) وكلمة "Différence" بمعنى "الاختلاف" ليس في النطق وإنما في الكتابة، ففارق النطق

بين "ence" و "ance" ضعيف للغاية ويكاد لا يبين للسمع. وتحتوي الكلمة على معنى الاختلاف (في المكان) ومعنى الأرجاء (في الزمان).

ويرى التفكيكيون أن المعنى يتولد من اختلاف دال عن آخر، فكل دال متميز عن الدوال الأخرى. ومع هذا، فثمة ترابط واتصال بين الدوال، فكل دال يتحدد معناه في أية لحظة (فهو دائماً غائب على الرغم من حضوره)، إذ إن كل دال مرتبط بمعنى الدال الذي قبله والدال الذي بعده، ووجوده ذاته يستند إلى اختلافه. ويضرب دعاة ما بعد الحداثة مثلاً بالبحث عن معنى كلمة في القاموس: فإذا أردت أن تعرف معنى كلمة "قطة"، فإن معناها سيتحدد عبر اختلافها مع كلمتي "نطة" و"بطة". وبما أن القاموس سيخبرنا بأن "القطة حيوان" فسنذهب إلى كلمة "حيوان" لنعرف معناها، وهناك سنعرف أنه "كائن له أربعة أرجل"، ثم ننظر في معنى كلمتي "كائن" و"أرجل"، وهكذا إلى ما لا اية، أي أن دائرة "الهرمنيوطيقا" هنا دائرة مفرغة لا تؤدي إلى اية أي معنى، فكل تفسير يؤدي إلى تفسير آخر. وهذا يعني أن مدلول أي دال معلق ومؤجل إلى ما لا اية، وهو ما يؤدي إلى اللعب اللامتناهي للدوال (ولا يمكن أن يوقف هذه السيولة والصيرورة اللامتناهية سوى المدلول المتجاوز، أي الإله الذي يقف خارج شبكة لعب الدوال).

و"الاخترجلاف" ليس هوية، أو أساساً، أو جوهراً، أو أصلاً، وإنما هو قوة كامنة وحالة في اللغة ذا ا يحركها من داخلها فيفصل الدال عن المدلول، ولذا يصبح عالم الدوال مستقلاً عن عالم المدلولات ويخلق الهوة (أبوريا Aporia)، ومن ثم تصبح اللغة قوة لا يمكن التحكم فيها. ولأن "الاخترجلاف" كامن في اللغة، فلا يمكن لأي شيء أن يهرب منه، فهو ممثل للصيرورة داخل النسق اللغوي، وسيلة الإنسان الوحيدة للتعامل مع الواقع وللتواصل مع بقية البشر.

و"الاخترجلاف" يحل محل مفهوم البنية عند البنيويين، ولكنها البنية بعد أن وقعت في دوامة الصيرورة، فـ"الاخترجلاف" لا يعرف الثنائية ولا التجاوز ولا الغائية، فهو مجرد منها جميعاً. إن الحضور الوحيد بالنسبة له هو عملية لا متناهية في الزمان والمكان ولا يعرف الزمان أو المكان، و"الاخترجلاف" -كما أسلفنا- يتم على أساس الاختلاف في المكان والأرجاء في الزمان، فهو لا يستقر فيهما أبداً لا يمكن أن يصبح هو هو. والاخترجلاف، على خلاف البنية، لا يعرف أي مركز، ومن ثم لا يوجد أي تراتب هرمي من أي نوع.

و"الاخترجلاف" لا يشاكل العقل الإنساني بل يتجاوزه ويستوعبه. والاخترجلاف على عكس البنية ليس مفهوماً، فهو شيء لا يفكر فيه المرء وإنما يحدث له، أو يحدث للنص (ولذا فإن النص يكشف لنا شيئاً عن طبيعة المعنى/اللامعنى التي لا يمكن صياغتها على هيئة أطروحة).

الاخترجلاف، إذن، هو عكس الحضور والغياب، بل ويسبقهما (ولذا سمي أنطولوجيا الحضور والغياب الذي لا يمكن معرفته)، وهو لا وعي اللغة الأصل الذي لا يمكن معرفته أو إدراك كنهه، وهو آلية تقويض المعنى والحقيقة والأصل الثابت المتجاوز للغة والإنسان، وهو تأكيد أولوية اللغة على الإنسان.

الاخترجلاف، إذن، هو استيعاب المطلق في الصيرورة، فهو المطلق/النسبي. وهو المبدأ المادي الواحد المفرد الذي يسري في الكون، وهو القوة الدافعة له الكامنة فيه التي تتخلل ثناياه وتضبط وجوده وتوحده، وهو النظام الضروري والكلي للأشياء، نام ليس فقط فوق الطبيعة ولكنه نظام فوق الإنسان أيضاً، إنه مطلق علماني جديد في عصر المادية الجديدة أو اللاعقلانية المادية حيث تغوص كل الأشياء في دوامة الصيرورة.

ومفهوم الاخترجلاف فيه آثار كثيرة من المفاهيم القبالية مثل "أين سوف"، أي "الذي لا نظير له"، ومفهوم "شفيرات هكليم"، أي " شم الأوعية"، وعملية "يقون"، أي "إصلاح"، وهي كلها عمليات مستمرة بلا ابة في عالمنا هذا ولا تتوقف إلا في اية التاريخ. وثمة صدى من مفهوم الشريعة الشفوية التي تفرض نفسها على الشريعة المكتوبة الموحى ا من الإله، والشريعة الشفوية هي عملية اخترجلافية لا تنتهي.

و- الهوة (Aporia)

"أبوريا" كلمة يونانية تعني "الهوة التي لا قرار لها". والهوة هي عكس الحضور الكامل أو الأساس الذي نطمئن إليه، أو على وجه الدقة هي ما يتجاوز ثنائية الحضور والغياب. وإذا كان الحضور هو الحقيقة والثبات والتجاوز والعلاقة بين الدال والمدلول والتحامهما، فالهوة هي الصيرورة الكاملة التي لا يفلت من قبضتها شيء، فهي دليل على أن الواقع متغير بشكل دائم. ولا هرب من التغير، فحتى التغير نفسه (شكله وطريقته ونمطه) متغير. والهوة دليل على أن اللغة قوة لا يمكن التحكم فيها.

إن الهوة إحدى أسماء المطلق/النسبي في كتابات ما بعد الحداثة. وقد وصفها دريدا بأ ا المحدد، والمتناهي غير المتناهي، والحضور/الغياب. وفي لغة أكثر صوفية وإشراقية وبلاهة، وصفها في كتابه علم الكتابة Grammatology بأ ا "طريقة التفكير في عالم

المستقبل الذي لا مفر منه، والذي يعلن عن نفسه في الوقت الحاضر متجاوزاً انغلاق المعرفة... إ ا هي التي ستفصم الوعي تماماً عن المعيارية السائدة... لا يمكن الإعلان عنها وتقديمها إلا بوصفها "الشيء الذي لا يمكن تسميته، والنوع الذي لا نوع له، والشكل الذي لا شكل له، إ ا رؤية الوحشية المخيفة". وهذا خليط من أسماء الإله (شيم هامفوراش - أين سوف - آيين) ومن المفاهيم القبالية (الشخيناه السوداء).

والهوة (Aporia) مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنـزعة الرحمية وفقدان الحدود والمسؤولية والهوية، فهي تشير إلى عالم لا ثبات فيه ولا أي توق للثبات. ولن تكون هناك عودة للميتافيزيقا والتمركز حول "اللوجوس" ولا حتى ما هو وراء الميتافيزيقا (meta-Metaphysics). فهو دائماً بقاء في براءة الصيرورة، في عالم من الإشارة بلا خطأ، هذه الإشارة التي لا يمكن لها أن تخطئ لأ ا لا تشير إلى أية حقيقة. فالإشارات بلا أصل (وهذا يعني في خطاب ما بعد الحداثة، أن أصلها مادي في عالم الصيرورة، وأن الإنسان طبيعي/مادي)، فهو عالم "تصاحبه ضحكة ما" و"رقصة ما" : تأكيد فرح للَعِب العالم ونسيان نشيط للوجود (كما ذهب إلى ذلك نيتشه في كتابه أصل الأخلاق)، فهو لعب بلا أمن، لعبة الصدفة المطلقة حيث يستسلم الإنسان إلى اللامحدود، فالمستقبل غير مغلق وهو خطر كامل.

والهوة هي النقطة التي تنفصل فيها سلسلة الدلالات عن سلسلة المدلولات، ويبدأ انـزلاق الدوال وتبدأ عملية "الاخترجلاف" هو الهوة، فوجودها يمنع أن يتطابق الدال وأي مدلول، ويظل المعنى مختلفاً دائماً وفي حالة إرجاء متواصل. وكل النصوص تحوي داخلها هذه الهوة أو نقطة الفراغ، أو هي عنصر غير منطقي لا يمكن للنص أن يستوعبه، فهو تناقض داخل النص غير متسق معه. ومهمة الناقد التفكيكي هي أن يبحث عن هذه الهوة ويمسك ا، وقد شبهها أحد الدارسين بأنه امثل الخيط الذي إن أمسك به الناقد وجذبه ا دم البناء تماماً، أو هي حجر الأساس داخل جدار ما (حجر مفكك) إن جذبه الناقد دم البناء بأسره. ويلاحظ هنا أن المسألة ليست " تفكيك" (deconstruction) كما يدعون وإنما هو "تقويض" (destruction). ومع هذا، يقول التفكيكيون: إ م لم يهدموا البناء، وإنما هم يبينون أنه مفكك وحسب، وأن البنية المتماسكة التي تظهر لنا ليست سوى وهم إذا إ ا لا أساس لها. فالتفكيكيون لا يفككون لأن كل شيء مفكك متفكك من تلقاء نفسه، أو على الأقل عنده قابلية كامنة للتفكك!

ز- النص والقراءة (Work and Text)

يطلق أنصار ما بعد الحداثة على النص الذي له حدود ومعنى ومركز كلمة "عمل" (Work)، في مقابل النص الذي لا حدود له ولا مركز. والعمل في تصورهم، يتسم بأنه متماسك ويشير إلى صانعه الأول وينطوي على معنى الغائية، ولهذا فهو قد أفلت من قبضة الصيرورة وحقق ثباتاً وتماسكاً ومن ثم تجاوزاً.

وقد تصاعدت النسبية المعرفية، فازداد إحساس الفنان بتفرده وغربته وبعدم اكتراث المتلقين له، وبذل جهوداً غير عادية لكي يخلق مسافة بين العمل الفني والواقع "المتشيئ"،* ولذا يبدأ النص في الاستقلال عن الواقع ويزداد الكاتب إحساساً بذاتيته. وهكذا، نجد أن معاني النصوص تختلط، بل إن كل نص يحمل أكثر من رسالة، كما أن كل نص يحاول أن يرسل رسالة فريدة فيتخذ أشكالاً فريدة ويتزايد التجريب. وعلى الرغم من هذا كله، فإن ثمة محاولة مأساوية ملهاوية عبثية لإرسال رسالة ذات معنى.

والناقد، يزداد انغلاقاً على نفسه فينظر إلى النص مباشرة ويعزله عن الواقع وعن المؤلف ويلتهمه التهاماً، فهو لا تهمه الجذور التاريخية أو الحالة النفسية، ولا يهمه قصد المؤلف أو وعيه. ومع هذا. ومع هذا، تستمر محاولة الناقد في التفسير والاجتهاد والوصول إلى الأبعاد الإنسانية الكامنة في العمل الفني، تلك الأبعاد التي قد تساعد الإنسان على تجاوز واقعه رغم استحالة التجاوز.

وفي إطار ما بعد الحداثة (وما بعد البنيوية) تتغير الصورة تماماً إذ تسقط الكليات والثوابت، ويسقط كل شيء -بما في ذلك النص- في عالم الصيرورة الذي لا مركز له، والنص ذاته يشبه دوامة الصيرورة. فالنص متعدد المعاني بشكل مطلق لأنه يستحيل الاتفاق على معنى أو معيار متجاوز. ولذا، فإن هناك معان بعدد القراء، فهي مجرد مجال عشوائي للعب الدوال ورقصها والشفرات المتداخلة، فهي معانٍ لا يربطها مركز واحد وليست مستقرة، إلى أن يتبدد المعنى ويصبح البحث عنه نوعاً من العبث النقدي ويؤدي هذا إلى حالة من السيولة وإلى اختفاء الحقيقة وتعدد المعاني.

وتذهب سوزان هاندلمان إلى أن التعددية عند دريدا محاولة لنقل الشرك إلى عالم الكتابة، وإنكار إمكانية التجاوز. وتحل تعددية المعنى محل تعددية الآلهة، وتصبح

---

*نحتنا هذه الكلمة من لفظة "تشيؤ" ترجمة للكلمة الإنجليزية (Reification)، وهو مصطلح صكّه الناقد المجري الماركسي جورج لوكاتش استناداً إلى مصطلح ماركس عن "توثن السلع" الذي يعني تحول العلاقات بين البشر إلى علاقات آلية غير شخصية، بحيث يتحول الناس إلى مجرد موضوع للتبادل.

تعددية المعنى إنكاراً للمعنى وإنكاراً للتواصل بين البشر، أي أن تعددية المعنى هي في واقع الأمر إنكار لمقدرة الإنسان على التجاوز، وإنكار لظاهرة الإنسان ذا ا.

وكلما ازدادت تعددية النص، تعذر بل استحال الوصول إلى "أصل"، سواء أكان صوت المؤلف، أم مضموناً يحاكي الواقع، أم حقيقة فلسفية. وإن كانت هناك حقيقة ما، فيه في داخل النص وليست خارجه، ولا يوجد شيء خارج النص. ولكن، إذا كان ليس هناك خارج فلا داخل له أيضاً، فليس هناك مضمون محدد (وهذا تعبير عن محاولة أنصار ما بعد الحداثة إلغاء الثنائية: ثنائية الداخل والخارج). والنص، في هذا، مثل ا تمع الاستهلاكي، فنحن ننتج لنستهلك ونستهلك لننتج، وليس هناك شيء خارج حلقة الإنتاج والاستهلاك ولا داخلها أيضاً، فهي لا تؤدي إلى تحقق إمكانيات الإنسان، وإنما تؤدي إلى مزيد من الاستهلاك.

ليس هناك من شيء أكيد في النص سوى الحيز والفراغات بين الحروف المكتوبة بالحبر، فالنص أسود على أبيض (black on blank)؛ شي مجرد؛ حبر على ورق، شيء محسوس مادي؛ علامات بين إشارات صماء بينها فراغات صماء لا تشير إلى شيء خارج نفسها ولكنها لا حدود لها أيضاً. فلعب الدلالات لا اية له ولا يتوقف إلا بشكل عشوائي وعرضي، عند هامش الصفحة وفي ايتها مثلاً.

وعبارة "حبر على ورق" تحمل كل تضمينات السطحية كما هو في العبارة العربية، مع فارق أن ما بعد الحداثي يقبل هذا بوصفه حقيقة إيجابية إذ يرى فيها حرية، وإيما حرية.!!

و"الاخترجلاف" هو العنصر الأساسي داخل النص، أما التناص (inter-texuality) فهو العنصر الأساسي خارجه. فالمعنى داخل النص يسقط في شبكة الصيرورة من خلال "الاخترجلاف"، ويسقط النص كله في الصيرورة من خلال التناص. فالتناص هو "الاخترجلاف" على مستوى النصوص. فكل نص يقف بين نصين، واحد قبله وواحد بعده، وهو يفقد حدوده فيما قبله وفيما بعده، وفي كل النصوص الأخرى التي تركت آثارها في النصوص التي تسبقه، وعلى النصوص التي تأتي بعده، فكل نص هو أثر أو صدى لكل النصوص الأخرى حتى يفقد النص هويته ويصبح مجرد وقع. والنص يفيض ويلتحم بالنصوص الأخرى (تماماً كما تفيض اللغة داخل النص بفائض في المعنى لا يستوعب داخل حدود النص ذاته، مثل الذات التي تفقد تماسكها فتلتحم بالذوات الأخرى). وكل هذا يعني أن النص يوجد في كل

النصوص الأخرى من خلال آثاره التي يتركها، ولكنه لا يوجد بشكل كامل في أي مكان، فهو حاضر غائب دائماً، فحالة التناص هذه حالة سيولة رحمية.

والتناص يعني تضاؤل القيمة المعرفية أو الخلقية للنص. وإذا كان ا از لا يشير إلى الحقيقة وإنما يخبئها، وإذا كانت الصورة ا ازية لا تتسم بالشفافية مثلما أن اللغة ليست وسيلة أو شكلاً وإنما هي غاية ومضمون، فهذا يعني أن الصور ا ازية تصبح مفاهيم والمفاهيم تصبح صوراً مجازية، وتصبح النصوص مجموعة من الحيل البلاغية. وبذا تتحول كل النصوص (فلسفية أو إخبارية) إلى نصوص أدبية، أي أن التناص لا يؤدي إلى تداخل كل النصوص الأدبية فحسب، وإنما إلى تداخل كل النصوص من كل الأنواع.

ومع اختفاء حدود النص تعدديته، ومع تزايد انفتاحه، تزادت إمكانية التفسيرات. وقد عرف النص ما بعد الحداثي بأنه "آلة لتوليد التفسيرات"، أي "تكئة" أو "مناسبة" أو "حيز" يمارس فيه الناقد إرادته. والناقد و القارئ القوي الذي يعيد إنتاج النص ويعمل على تخليقه حسب المواصفات التي يراها.

والقراءة هي إحدى الجيوب الأخيرة التي لم تحتلها الحضارة الاستهلاكية بعد. ومن هنا فالإصرار على الحرية الكاملة في القراءة وعلى لذة القراءة بوصفها لذة جنسية؛ فهي ممارسة كاملة للصيرورة دون وسائط ودون قيود، وإحساس كامل بالإرادة (فالناقد هو "سوبرمان" نيتشه). فهو الذي يفرض المعنى، ولذا فهو حر تماماً، حتى في أن ينحت لغة خاصة به. وما يسيطر هنا هو نموذج صراعي، فاللغة تصارع ضد من يستخدمها و زمه، وبدلاً من أن تكون أداة للتعبير تصبح عائقاً. والناقد يضطر إلى قتل الأديب والنص ليفرض معناه هو. فهو هنا يشبه تماماً الحاخام المفسر في المنظومة القبالية الذي يفرض أي معنى يشاء على التوراة، وذلك من خلال "الجماتريا" والأشكال الأخرى من التفسير. وإرادة الحاخام هي أثر يجري فرضه على التوراة، والتفسير الذي يطرحه هو قراءة تجب النص الإلهي وتحل محله، ومن ثم حلّ التلمود (وهو كتاب تفسير للتوراة) محل التوراة ذا ا.

والنص، كما أسلفنا، مجرد فراغ تلعب داخله الدلالات، ويمكن للناقد أن ينـزلق فيه كما يشاء، ويمارس أقصى حرية يمكن أن يتمتع ا الإنسان في عصر ما بعد الحداثة، وهي لذة التفكيك التي يبين من خلالها أن النص يقول ما لا يعني، ويعني ما لا يقول، حتى نصل إلى الهوة (Aporia): الطريق المسدود والتناقضات التي لا يمكن أن

تحسم. والهوة هي الحقيقة الوحيدة التي يمكن الوصول إليها. ولكن إذا كانت الحقيقة الوحيدة هي الهاوية، فإن مهمة الناقد هي أن يفتح النص المنغلق على الهوة، وهو انغلاق وهمي على أية حال، والهوة هي هوة المعاني المختلفة المرجأة التي تقودنا إلى نقطة تليها تحتوي على معاني أخرى مختلفة مرجأة هي أيضاً، وهكذا نظن أننا سنصل إليها ولكننا لا نصل إليها أبداً.

ولكن حتى الناقد نفسه أسير النص وشبكة الدلالات، ومن ثم فهو حينما يتحدث فإنه يتحدث لنفسه عن نفسه، ذلك لأن الكلمات لا تقول ما يعنيه هو وإنما ما تعنيه هي، فكلماته واقعة في شبكة الصيرورة ولعب الدلالات، ولذا فكل قراءة هي إساءة قراءة (misreading). وهذه هي القراءة الوحيدة الممكنة، فاللغة لا توصل، وكلنا واقعون في شبكة الصيرورة، لا نملك التواصل ولا نستطيع إلا اللعب وإساءة القراءة وسوء التفسير.

وأفضل النصوص المكتوبة (لا المنطوقة)، فالنص المكتوب ينفصل عن مبدعه ولذا لا يمكن إغلاقه، ويمكن للناقد أن يتلقاه ويفرض إرادته عليه ويقوم بربط بعض أجزائه التي لم يقم المؤلف نفسه بالربط بينها (أي أن القارئ يصبح هو الكاتب). وهو يرى علامات غير مقصودة وأصداءً وآثاراً للنصوص الأخرى. فالقراءة تعكس ذات القارئ وتستبعد ذات الكاتب (ومرة أخرى، فنحن أمام إشكالية الصراع بين الإله/الكاتب والحاخام/القارئ المفسر). ومن هنا يأتي تفضيل كتاب ما بعد الحداثة ومنظريها للمكتوب على المنطوق، وللنصوص ذات الخصائص الكتابية (الحركية المنفتحة القرائية (الساكنة الجامدة ذات الهيكل الثابت من القسم التي تخطّاها الزمن، أي التي أفلتت من قبضة الصيرورة والتي يرتبط فيها الدال بالمدلول).

كل هذا يعني، في واقع الأمر، موت المؤلف ثم موت القارئ، وأخيراً موت النص ليقع جثة هامدة، أو حيواناً أعجم، أو امرأة لعوباً في يد الناقد. وكل هذا يعني أن هذه المرأة اللعوب ستقود الناقد (آخر ممثل للوعي الإنساني واحتمال التفسير) إلى هوة الصيرورة!

ولقد أعطانا دريدا مثلاً للنص ما بعد الحداثي المثالي، وهو عبارة كتبها نيتشه مكونة من كلمتين "نسيت مظلتي". هذا نص منفتح تماماً، فليس له سياق تاريخي، فقد فُقد مثل هذا السياق للأبد ولا نعرف قصد المؤلف، ولا يمكن تحديد استجابة القارئ له. ولأن المؤلف نفسه قد مات، فإنه لن يشرح لنا ما المناسبة وما قصده، ولذا فإن

النص متحرر من القصد ومن الكلام الشفوي، فهو نص مكتوب. ويرفض التفسير الفرويدي لا لأنه تعسف وتأويل مبستر، بل لأن هذا يعني فرض معنى ما على النص؛ فهذا النص بالنسبة له نص بريء تماماً لا حدود له؛ فهو إشارة بلا شيء يشار إليه، ودال بلا مدلول، وكلمات بلا قصد، وجمل بلا وعي، وظاهر أو باطن بلا أصل (رباني). هذا هو لعب الدلالات الحقيقي، فهي دلالات تستعصي على كل تفسير، ولذا ستظل بلا معنى تستفز المفسر وتثير أعصابه.

وقد يمكن أن نقول: إن العبارة لا يزيد معناها ولا ينقص عن أية جملة أخرى، ولكن العبارة لا يمكن أن تتركنا وشأننا، فلعب الدوال سيغوينا لنقوم بعملية التفسير، ونحن لا نملك أي تفسير، أي أننا نسقط أنفسنا في الهوة، وهي المنطقة بين الذات والموضوع التي لا هي بالذات ولا بالموضوع، ولا هي بالحقيقي ولا بالزائف؛ إنه عالم صيرورة حيث لا حدود ولا هوية، وإنما سيولة نصوصية مريحة تشبه الرحم قبل الميلاد، وتشبه آدم عليه السلام وهو لم يزل طيناً، لم ينفخ الله فيه من روحه ولم يعلمه الأسماء كلها.

وثمّة تبادل اختياري بين اليهودية الحاخامية ووضع اليهود من جهة وفكرة النص ما بعد الحداثي من جهة أخرى. فاليهودية الحاخامية تفرض تفسيراً على النص المقدس فيتناص النص المقدس مع النصوص التفسيرية، ثم تتناص التفسيرات ذا ا ولا تنتهي هذه العلمية. واليهودي المتجول المغترب ليس له مضمون محدد، فهناك اليهودي الأرثوذكسي واليهودي الملحد. وقد عرف اليهودي بأنه "من يراه الآخرون كذلك"، كما عرف بأنه "من يشعر في قرارة نفسه بذلك". فتعددية التعريفات تعني أنه لا يوجد يهودي، فاليهودي مثل النص ما بعد الحداثي، ولذا يسأل في الدولة اليهودية: من هو اليهودي؟ فيجاب: هو كل شيء ولا شيء، بسبب التعددية المفرطة.

ويرى جابيس أن أهم نقطة في اليهودية هي النقطة التي حطم فيها موسى عليه السلام الوصايا العشر (الألواح) ولم يكن قد تلقى النسخة الجديدة بعد. هذه اللحظة هي أهم اللحظات، فهي لحظة حضور/غياب، ولحظة شريعة غائبة/موجودة. ويضيف جابيس أن النص اليهودي (التفسيرات الحاخامية) نشأ في الشقوق التي نتجت عن تحطيم الوصايا العشر (الألواح)، فهو كالأعشاب والطحالب التي تقتل النباتات.

مراجع أساسية في البحث

1. Altizer Thomas JJ, (Ceral): Deconstruction and Theology (new York: Cross Road,1982).
2. Callinicos, Alex: Against Oastmoderism (st Martin's Press,1989).
3. Cannor, Steven: Postmodernist Culture (Oxford: Basil Blackwell, 1989).
4. Eagleton, Terry: The Illusion of Postmodernism (oxford: Benjamin, Scholem, and Levinas (Bloomingtion/ Indianapolis: Indiana University Press, 1991).
5. Handelman, Susan A: Fragment of redemtion: Jewish Thought in Benjamin, Scholem, and Levinas(Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press,1991.
6. Handdelman, Susan A: the Slayer of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory. (Bloomingtion/ Indianapolis: Indiana University Press, 1991)
7. Megowan, John: Postmodernism and its Critics (Ithaca: Cornell University Press, 1991).
8. Morris, Christopher: Deconstruction: Theory and Practice (London: Routledge,1982).
9. Rosenau, Pauline Marie: Postmodernism and the Social Sciences: Insights, Inroads and Instructions (Princeton: Princeton University Press, 1992).
10. Saup, Madan: Poststructuralism and Postmode (Athens: The University of Gorgia Press,1989).

11- جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988).

12- جون ستورك: البنيوية وما بعدها، ترجمة: محمد عصفور (الكويت: عالم المعرفة، 1996).

الإسلام والغرب: إشكالية التحيز
في الروايات الشعبية البريطانية والأميركية
1970-1997*

أنس الشيخ علي**

تقديم: أغراض الدراسة وإطارها الزمني

يرمي هذا البحث إلى القيام بعملية توثيق وتقويم للاتجاه المعادي للإسلام في الروايات البريطانية والأمريكية الشعبية المعاصرة، وهو اتجاه يتسارع في النمو منذ بواكير السبعينيات.

وفضلاً عن التوثيق والتقويم سيتعرض البحث إلى مسائل نعتقد أن لها علاقة وثيقة الصلة بالموضوع العام، وهي مسائل قد يصعب تناولها بشكل شامل أو مرضٍ، إذ هي معقّدة ومتصلة بالعديد من ميادين السعي البشري فردياً كان أم جماعياً، ولذلك فإن قضايا مثل العلاقة أو التوتر (أو كليهما معاً) بين الخيال الجامح والواقع، والموروث والموهبة الفردية، (كما يقول ت.س. إليوت) والأدب الخلاّق والمؤسسة السياسية، والذات والآخر، وحرية التعبير والخيال من جانب، والاعتبارات الأخلاقية من جانب آخر، إلى غير ذلك من أمور، تستنفذ الكثير من النقاش، كما تثير الكثير من الجدل، دون إعطاء فرصة لجلاء غموضها أو التوصل إلى موقف موحد منها. ولِم تسمح بذلك؟ فهي مثل كليوباترة عند شكسبير تستطيع أن تتحدى الزمن وتمتعنا

---

* قدم البحث باللغة الإنجليزية في ندوة: "الإسلام والغرب: رؤية معرفية: (التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بمقره بالولايات المتحدة الأمريكية) بعنوان:

"Islam in Britsh and American Popular Fiction 1970-1997: Conspiracy or Fashion",

وقد ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور عبد الواحد لؤلؤة وراجعه المؤلف.

** دكتوراه في الدراسات الأمريكية من جامعة مانشستر، بريطانيا 1983. مستشار أكاديمي للمعهـد العـالمي للفكـر الإسلامي في أوربا، ونائب رئيس أكاديمية أكسفورد للدراسات العليا.

"بتنويعا ا التي لا تنتهي". وعلى الرغم من ذلك كله فإن مناقشة هذه القضايا والمسائل أمر مفيد بل ضروري لأن مثل هذا النقاش، حتى إن لم يؤد إلى توافق في الآراء، هو قضية مصيرية ربما ترتبط ا سعادة الإنسانية أو دمارها.

وفي هذا السياق أود أني لا أتكلم باسم التراث الإسلامي العربي، أو أدافع عنه بالوقوف وقفة غائبٍ يرغي ويزبد وهو يشن حرباً على عالم مخادع ظالم، أو باللجوء إلى الأنين والنحيب محاولةً منه كسب التعاطف مع قضيته. بل إني أدعي (وقد أكتشف أني قد خدعت النفس أو ضللتها ـذا الادعاء)، أنني أتحدث باسم الإنسانية جمعاء. أما بالنسبة للعالم الإسلامي فإني أشعر دون أية مواربة بأنه يحتاج إلى المزيد من النقد الذاتي والخارجي، على أن يكون نقداً منصفاً وبناءً، فقد أصبح لزاماً على العالم الإسلامي أن يتعلم كيف يتدبر الأمور بصورة أفضل وأكثر مرونة وعقلانية، وأن لا ينـزلق أكثر فأكثر في مهاوي التصلب وشباكه.

وكما يتضح من العنوان، فإن المواد التي جمعت تجعل عام 1970 منطلقاً وبداية لهذه الدراسة، ولم يتم اختيار هذا العالم اعتباطاً: فالحرب العربية -الإسرائيلية عامي 1967 و 1973، والحظر على النفط، والحرب الأهلية اللبنانية، والثورة الإيرانية، وأزمة الرهائن، والكساد في بواكير الثمانينيات، وحربا الخليج، وغير ذلك من أمور أخرى عديدة، ركزت الانتباه وسلطت الأضواء على الإسلام والمسلمين بشكل لم يسبق له مثيل. ولكن الأهم من ذلك أن هذه الأحداث وضعت المصالح الذاتية والقومية أمام تحد كبير في مناطق مختلفة من العالم، وكان هذا التصادم حقيقياً، ومكلفاً، وصاخباً، ومفجعاً في بعض الأحيان. ويجب ألاّ ننسى أن المشاعر الدينية في العالم أجمع -تلك التي كُبِتت مدة طويلة من الزمن تحت تأثير النظريات الفلسفية والإيديولوجيات اللادينية والألوان البراقة للحضارة المادية الاستهلاكية- شهدت انبعاثاً واسعاً لأسباب تتراوح بين اليأس والتطرف المفرط والإغراق المادي فضلاً عن إخفاق الحلول الوضعية في معالجة مشاكل الإنسانية.

الرواية الشعبية: أصنافها ومدى تأثيرها

ومهما يكن من أمر، فإن مادة هذا البحث تضم حوالي (350) عنواناً من الروايات الشعبية التي نشرت بين عامي 1970 و 1977، وبذلك تتجاوز ا ال

والحقبة الزمنية للدراسة القيمة التي أعد ا ريفا سايمون بعنوان: الشرق الأوسط في روايات الإجرام.[1] وتشتمل ا موعة التي اختار ا على أنماط وأنواع عديدة من الروايات الشعبية مثل: روايات الإثارة، وروايات الإثارة التقنية، وروايات الجاسوسية (التي تنعت أحياناً بالإثارة السياسية)، والروايات الغرامية، وروايات الغرام التاريخية، والروايات التاريخية، وروايات الإبادة الجماعية النووية (أو الكيماوية والبيولوجية)، والروايات التنصيرية، والروايات الشبابية، وروايات الأطفال، وحتى الروايات الإباحية.

أما تصاميم الأغلفة لغالبية هذه الروايات فهي تستدعي اهتماماً خاصاً، إذ تنجح حتى قبل أن يفتح القارئ الرواية -في قولبة الإسلام والمسلمين بصورة مؤثّرة وتبرزهم بوصفهم إرهابيين ومتوحشين وشهوانيين وفاسدين، إلى غير ذلك من النعوت.

ويدل مدى انتشار هذه الروايات الشعبية وكثر ا الفائقة وتنوع أنماطها على شيوع هذا الجنس[2] من الكتابات بين عامة الناس، فهي تطغى على حوالي 80٪ من مجموع الكتب ذات الطبعات الرخيصة والبيع السريع. وتفيد الإحصائيات كذلك أن روايات الجاسوسية تحظى بجمهور ضخم من القراء في العالم، حيث أنه من بين كل أربع من الروايات الجديدة التي تصدر في الولايات المتحدة ثمة واحدة تقع ضمن هذه الأنماط[3]، وهي تشكل بمجموعها حوالي 90٪ تقريباً مما يطلق عليها الرواية الشعبية. ونود التنويه هنا إلى أن هذا البحث لا يتناول روايات الخيال الجامح (من نمط السيف والسحر، وقد تناولها بالبحث الدكتور رياض نورالله[4]) أو الروايات الأدبية والعلمية.

---

[1] انظر:

Reeva S. Simon: The Middle East in Crime Fiction: Myteries, Spy Novels and Thrillers 1916 to the 1980's New York: Lilian Barber Press,1989.

[2] انظر:

Writers and Atists Yearbook 1995, London: A.and C. Black, p.256.

[3] انظر:

Frank N. Magill (ed): Critical Survey of Long Fiction: English Language Services, Englewood, NJ: Salem Press,1983.

[4] انظر:

Riad Nourallah: " Sorcerers, Straight Swards, and Scimitars: The Arab Islamic East in Modern Fantasies of Magic and Conflict," The International Journal of Islamic and Arabic Studies, Indiana University, VII, No.2, 1990,pp.1-40.

ومع ذلك فإن ا ال الذي أقدمه هنا، كما نوهت سابقاً، مجال شديد الاتساع والرواج بين طبقات ا تمع على اختلافها وعند القراء من مختلف الأعمار، ويسهل الحصول على تلك الأعمال سهولة الحصول على الصحف، حيث لا يقتصر بي هذه الكتب على الأماكن المعتادة -مثل متاجر الكتب- فقط (وهذا ما تذكره الآنسة سايمون أيضاً)،[5] بل تباع كذلك في أماكن غير معتادة، مثل المطارات ومحطات القطارات والحافلات، وفي الصيدليات والمتاجر العادية، وفي محطات الوقود وعند بائعي الصحف. وعلاوة على ذلك، فإن عدداً كبيراً من هذه الكتب يترجم وينشر بلغات أوربية وغير أوربية حال صدورها. وفي معرض الكتاب الدولي في فرانكفورت عام 1994، وجدنا أن رواية قبضة الله[6] قد ترجمت إلى ثماني لغات أوربية، أربع منها أوربية شرقية، وذلك خلال بضعة شهور فقط من صدور طبعتها الأولى بالإنكليزية. وهناك أمثلة أخرى سار الاتجاه فيها من لغات أوربية إلى الإنكليزية.[7]

وقد لا يكون صعباً أن نتعرف على سبب إعجاب الجمهور بالروايات الشعبية، فهي مثل غيرها من أشكال التسلية الحديثة (الأفلام والأغاني...إلخ) سهلة القراءة والمتابعة، وعنصرية النـزعة ملأى بالأحداث والثرثرة الهامشية، كما تميل إلى التبسيط أخلاقياً وانفعالياً، وهي لا تضج بالحركة وحسب، بل فيها قدر كبير من العنف، والدم، والغرابة، والجنس الذي يتراوح بين التلميح والتصريح، هذا فضلاً عن انخفاض أسعارها.[8]

---

[5] انظر: simon، المرجع السابق، ص 7.

[6] انظر:

Fredrick Forsyth: The Fist of god, London: bantam 1994

في بداية أبريل 1995 كانت الطبعة الشعبية من هذه الرواية تحتل المرتبة الرابعة في قائمة أفضل المبيعات في المملكة المتحدة، ثم ارتفعت إلى المترتبة الأولى في منتصف الشهر نفسه.

[7] انظر مثلا:

Oriana Fallaci: Inshallah, London: Chatto and Windus,1992.

وكذلك:

Aldox Busi: Sodomies in Eleven Points, London: Faber and Faber, 1992.

وكلاهما مترجم عن الإيطالية.

[8] قد يقال إن هذه الكتابات "لا تمثل الأفضل في الغرب" لكن الأفضل في الغرب لا يتمتع بالشعبية. فالشعر الراقي لا مكان له في هذا العصر. وقد يكون في هذا ما يفسر أن صحيفة لندنية مثل The Sun التي تنشر الفضائح والصور الخليعة تصل مبيعا ا في المملكة المتحدة إلى ثماني أضعاف ما تبيعه "الصحف الرصينة" مثل: The Times أو The Independent.

صورة الإسلام والمسلمين كما ترسمها الروايات الشعبية

تجب الإشارة هنا إلى أنه خلافاً لبحث الآنسة سايمون، فإن معظم الروايات التي جمعناها تركّز على موضوعات الإسلام والشخصيات المسلمة وليس فقط الشخصيات العربية أو الشرق أوسطية، وهي بذلك تتجاوز الحدود العرقية، وكذلك الحرب الباردة التي لم يعد لها وجود.

ولنقف عند هذا النص من إحدى الروايات:

"وبدأ رسول يتابع السير بكل تؤدة، عبر الغرفة، وهو يستعمل الكلاشنكوف بمهارة المتمرس، مطلقاً على كل واحد من المهندسين حوله. وفي البداية حاول هؤلاء الفرار إلى أن أدركون أن رسول كان يسوقهم إلى زاوية وكأنه يسوق قطيعاً، ويستمر في عملية القتل أثناء تحركه. وهكذا قُتل خمسة وعشرون من الخنازير الكفرة على الأقل. خمسة وعشرون محتلاً أجنبياً انتهت مهمتهم في الوقوف بين شعبه والخالق. لقد نفّذ حقاً إرادة الله. ثم أخرج من جيبه أغلى ممتلكاته الشخصية، وهو نصف القرآن الذي ورثه عن جده وفتحه على إحدى الصفحات فكانت آيات من سورة الأنفال...

كان جده قد قُتل أثناء الثورات الفاشلة ضد موسكو، وتلطّخ اسم والده بالخضوع لدولة الكفّار إذ أن المعلمين الروس كانوا قد حملوا تلكاز على الانضمام إلى النظام الملحد... عندئذٍ فقط أنقذه إله آبائه، كما يقول عم له، وهو إمام يمارس وظيفته الدينية بشكل سري، وظل مؤمناً بالله، محافظاً على نسخة قديمة من القرآن الكريم وجدت مع أحد المقاتلين في سبيل الله...

ولكن حتى في مجال الرواية الأدبية صرنا نسمع الكثير من التبرم في الآونة الأخيرة. قال جون بيلي John Byley رئـيس المحكمين في جائزة الكتب Booker Prize عام 1994، أنه يشعر بأن "الرواية الحديثة قد ضلت طريقها". وقد ورد هذا في مقالة كتبها ديفيد نيكلسون لورد بعنوان: "اكتب لي رواية أستطيع قراء ا" وكان لورد يصف الحضيض الذي انحدرت إليه الرواية الحديثة، قائلاً: إن العهر الذي تدنى إليه العالم الأدبي لم يعد يدهشني لأنني توصلت على يقين بأن جميع الروايات المعاصرة، إنما هي من إنتاج ثلاثة أشخاص يعملون تحت سلسلة من الأسماء المستعارة: أحدهم مكتهل داهمه الصلع والنظارة لا تفارق عينيه، والآخر بدين من أنصار المرأة، يعيش في برج منارة بحرية تحولت إلى مسكن، والثالث "بصارة" متزوجة من أحد تجار الصيرفة، وثلاثتهم يجتمعون مرة كل ستة أشهر ليقرروا محصول العام الروائي.

انظر:

David Nichoson Lord: Write me a Novel I can Read", The Independent on Sunday, April 30, 1994.

لم يكن ثمة من مهرب، أو سبب يدعو المهندسين الروس إلى الهرب، فقد وقف كل من محمد وإبراهيم بلا حراك في المدخل والقنابل اليدوية تثب وتنـزلق عبر أرضية الغرفة، وبدا العالم حولهما بأسره وكأنه آخذ في الاشتعال، "نعم من أجلهم سيحترق العالم حولهما بأسره وكأنه آخذ في الاشتعال، "نعم من أجلهم سيحترق العالم بأسره!".

الله أكبر".[9]

يأتي هذا المشهد المروع من الرواية المثيرة هبوب العاصفة الحمراء (1987) من تأليف توم كلانسي. والقصة ذا ا لها أبعاد كابوسية، وتبدأ عندما يفجر "مسلمون أصوليون". مجمعاً نفطياً سوفيتياً كبيراً، محولين ما كان حينئذٍ أزمة نفطية إلى كارثة جسيمة. وتكون نتيجة ذلك أن يقرر السوفييت الاستيلاء على نفط الخليج، فهذا هو الخيار الوحيد المتاح أمامهم كي "ينقذوا أنفسهم" من الهلاك. أما رواية كلانسي التي صدرت بعد ذلك بعنوان ذروة المخاوف جميعاً[10] (1991)، فإ ا تجمع أعضاء مكتب التحقيقات الفيدرالية الأمريكي كلهم مع بطل الرواية الجريء وهم يحاولون إيجاد السبيل لإنقاذ العالم من كارثة نووية كان يدبر لها "الشريران الكبيران: غصن وقاضي وهما مسلمان "أصوليان"

في الروايات الشعبية التي صدرت في الخمسينيات والستينيات كان مرتكبو الإبادة الجماعية النووية، أو من يحتمل أن تصدر عنهم مثل تلك الفظائع، من العلماء ا انين والجنرالات المختلين عقلياً والنازيين المحبطين[11] (لابد للقارئ أن يتذكر د. سنـزينجلوف و د. نو، وأمثالهم)، كما كان هؤلاء عموماً من أصل ألماني أو صيني أو روسي، وكان الملوم أحياناً انفلات التقنية نفسها من زمام السيطرة.

---

[9] انظر:
David Nichoson Lord: Write me a Novel I can Read", The Independent on Sunday, April 30, 1994.

[10] انظر: lancy: The Sum of all Fears, London: BCA,1991.

[11] انظر:
Paul Brians: Nuclear Holocaust: Atomic War in Fiction,1895-1984, Kent State: University Press.1987.

ثم في رواية صدرت عام 1991 بعنوان العطر القاتل[12] بقلم كوردن توماس تستأجر عصبة من الملالي أحد أرباب الإرهاب العالمي واسمه خليل رضا كي يستخدم سلاح الجمرة الخبيثة الجرثومي (أنثراكس ب. س) ضد الغرب ليكون بداية الجهاد. ولا يستطيع أحد إيقافه سوى عميل من الموساد يتصف بحب الخير والسلام، ولكنه "مضطر" لمحاربة "النار بالنار"! كانت هذه الوصفة بالتأكيد، وصفة رابحة جداً عام 1991 (حين كانت أصداء حرب الخليج الثانية لم تخفت بعد) وإلا لما استخدمها جيمس آدمز بكل تلك المتعة واليسر في روايته الرعب الأخير.[13]

والقائمة تطول وتشمل أعمالاً مثل رواية موريس فرهي بعنوان اليوم الآخر[14] وفيها يدعي أبو إسماعيل، رئيس جمعية أخوة دينية سرية في البادية الأردنية، أنه تلقى كلمة من الله بأنه هو المهدي منقذ الإسلام والبشرية، فيشرع بتقريب اليوم الآخر بإشعال فتيل حرب دينية وذلك بتفجير جهاز نووي فوق مكّة، ومثل ذلك رواية رأس السيف[15] بقلم هارولد كُويل، وشبوب الحريق[16] بقلم ريشارد هرمان.

أما رواية الوضع قاتم[17] من تأليف جيرالد سيمور (ونشرت كذلك عام 1991!) فإ ا تسلك الطريق ذاته. وهناك سلسلة من الأعمال التي تتناول التهديد الإرهابي البيولوجي-النووي الإسلامي ومنها: نـزولاً إلى البحر المظلم[18] بقلم ديفيد كرام، وروبيكون رقم1 [19] بقلم دينس جونـز، وضربة العقرب[20] بقلم جون نانس، والخيال الأحمر[21] بقلم ستيفن كوتس، وحرارة رمضان[22] بقلم ستيفن

[12] انظر: Gordon Thomas: deadly Perfume, London Chapmans,1991.

[13] انظر: James Adams: The Final Terror, London: Michael Joseph,1991.

[14] انظر: Moris Farhi: The Last of Days,London: the Boldley Head, 1983.

[15] انظر: Harold Coyle: Sward Point, London: Viking,1988.

[16] انظر: Richard Herman: Firebreak, New York: Avon Books,1991.

[17] انظر: Gerald Seymour: Condition Black, London: Collins Harvell, 1991.
أما روايته At Close Quarters, London: Collins Harvell,1987. فتقع حوادثها في وادي البقاع في لبنان.
وروايته: Home Run, London: Collins Harvell,1989. فتدور أحداثها في إيران في أوائل الثمانينيات.

[18] انظر: David Graham: Down to a sunless sea, London: Robert Hall,1979.

[19] انظر: Dennis Jones: Rubicon One London: Arraw Books,1984.

[20] انظر: Jone Nancee: Scorpion Strike, New Yorw: Fawcett Crest, 1992.
خللا حرب الخليج الثانية كان مؤلف هذه الرواية طياراً يقود طائرة: c-141.

[21] انظر: Stephen Coots: The Red Horsman , London: Arrow Books,1993.

هارتوف، والقاذفة الشبحية[23] بقلم بانبي وليمز؛ إضافة إلى أكاذيب صادقة[24] بقلم ديوي كرام ودوين دلاميكو، وهي رواية تقوم على سيناريو سينمائي لشركة "فوكس للقرن العشرين" يقوم بدور البطولة فيه آرنولد شفارتزنيقر؛ وفي هذا السيناريو تسرق عصابة تدعى "الجهاد القرمزي" رؤوساً نووية وتخطط لتفجيرها في الولايات المتحدة. وفي رواية المحارب الوغد: الفرقة الخضراء[25] بقلم ريتشارد مارسينكو وجون وازمن حيث تلوح الحرب في الأفق، نجد قائداً مسلماً يوصف بأنه "صلاح الدين الجديد" ويصور على أنه "مراوغ لا يضارع تعطشه على السلطة شيء سوى نـزوعه إلى القسوة: وهو يقود "حركة دينية تمارس العنف وتطوق العالم بأسره وتتنامى قو ا وهي تسعى إلى تدمير الغرب تدميراً كاملاً".

وتظهر للعيان سيناريوهات كابوسية مرعبة في أماكن وأزمنة تاريخية (فها نحن نقترب من اية الألف الثانية للميلاد!!) وذلك فيما يدعى بالروايات التاريخية مثل: جيش من الأطفال،[26] والرحالة،[27] وفارس الهيكل،[28] والمُسلِم I و II: بلاد الكفرة والحرب المقدسة،[29] واللعب بالنار،[30] والحمراء: حلبة القَتلَة،[31] وطلوار،[32] وأعمال عديدة أخرى. وهنا كذلك يلتقي الحب بالعنف والمسيحية بالإسلام، وينشب الصراع بينهما لينتهي لصالح الأبطال المسيحيين الذي يقع على كواهلهم القوية عبئ

---

[22] انظر: Steven Hartove: The Heat of Ramadan, New York: St. martin's Paperbacks, 1992.

[23] انظر: Barnaby williams: Stealth Bomber, London Sphere Books,1990.

[24] انظر: Dewey Gram and Duane dell'Amico: True Lies, London: Signet,1994.

[25] انظر: Richard Marcinko and John Weisman: Rougue warrior: Green Team, New York: Pocket Books, 1995.

[26] انظر: Evan H. Rhodes: AN Armyof Children, London: Har-Davis Mac Gibbon 1979.

[27] انظر: Gary Jennings: The Journeyer, London: Bantam Books,1988.

[28] انظر: Michhael Bentine: Templar, London: Arrow Books.1984.

[29] انظر: Robert Shea: The Saracen I & II: land of the Infidel and the Holy War Glassgow: Fontana/ Collins,1989.

[30] انظر: Susan Moody: Playing with Fire, London: Futura, 1990.

[31] انظر: Colin de Silva: Alhambra: Arena of Assassins, London" Grafton,1992.

[32] انظر: Robert Carter: Talwar, London: Orion,1993.

تخليص العلم من خطر تهديد الإسلام أو على الأقل تقليصه إلى أن يأتي جيل يقضي على الحشرة المؤذية قضاءً مبرماً.

وقبل الانتهاء من هذه النظرة العامة على هذا النوع من الكتابات، من المفيد التعرض بإيجاز لنوعين يتفرعان عنه:

الأول: الرواية الغرامية (وهدفها التأثير على القارئات من ذوات القلوب الرقيقة).

والثاني: الرواية الإباحية (التي تستغل المرأة وتصورها بشكل رخيص) مثل التركي الشبق[33] أو ليلة في حريم مغربي.[34]

ويكفينا القول هنا أيضاً إن الروايات الغرامية والإباحية تستخدم الإسلام والمسلمين موضوعاً له وتسيء لهما، وبذلك تحيي ما كان دارجاً في القرون السابقة من استخدام المشرق المسلم مسرحاً للتبذل الجنسي والانطلاق والخيال الجامح في هذا المجال. ونشير في هذا النوع إلى مثال من رواية التركي الشبق حيث يشرح حاكم جزائري -يوصف بأنه "مسلم تقي وورع"- لأسيرته الإنكليزية "إميلي بارلو" أن "محمداً الشريف و الإسلام المقدس قد أجازا لنا [نحن المسلمين] الاستمتاع بزوجاتنا وسرايانا بأية طريقة تزيد من رفاهيتنا، أي أنه يباح لي شرعاً أن أتمتع بخضوعك لي كلما حلا لي ذلك".[35] وكلما اغتصب هذا الحاكم المسلم أسيرته الإنكليزية أو استباحها أو أتاها من دبر توجه بالحمد إلى "النبي الكريم" على "هِباته السخية ونعمائه"[36]!

وليس من المستغرب أنْ يشعر بعض الناس (والمسلمون لا يستثنون من هذا الشعور وهم تحت المطرقة منذ مدة طويلة) بوجود مؤامرة مستمرة تستهدف الإساءة إليهم وإبقاء السيطرة الأجنبية على مصيرهم. وهم، إذ يستشعرون الريبة في الجو المحيط بهم، يرون أن ثمة مخططاً أو نمطاً ثابتاً أو حملة راسخة أو "مؤامرة عالمية" غايتها تلويث سمعتهم "النقية"، وحجتهم أن ذلك ليس بمستبعد على من تنكروا لعهودهم

---

[33] انظر: Anonymous: The Lustful Turk, London: W.H. Allen. 1985.

[34] انظر: Anonymous: A Night in a Moorish Harem, London: Star Books, 1982.

[35] انظر: The Lustful Turk.

[36] المرجع نفسه: ص 17، 39، 42، 78، 80.

ونصبوا أنفسهم أولياءَ على مصائر المسلمين ومصائر غيرهم من الشعوب. وهذه ادعاءات كبيرة بطبيعة الحال، ولكن المسلمين عامةً، وهم المؤمنون "بالفطرة" إيماناً لا يتزعزع، يسيرون حسبما يمليه عليهم حدسهم. وهناك بالطبع عوامل خارجية أخرى (وعيوب داخلية كثيرة) تجعلهم يركزون فقط على نظرية المؤامرة.

نماذج من أغلفة الروايات الشعبية عن الإسلام والمسلمين

1- عنوان الرواية: خان، لكاتبها نيكولاس غرانت. يعكس الغلاف مشهد فارس مسلم ممتطياً صهوة جواده ومتشقاً سلاحه، وقد كتب في أسفل الغلاف العبارة الآتية: "هدفه التخريب، ومسرحه العالم".

2- عنوان الرواية: حريق الصحراء، لكاتبها دايفيد ماغبيرغ. يجمع الغلاف صورة لصدام حسني وامرأة مسلمة محجبة مع خلفية واحة نخيل وقباب ومساجد. وقد رسم في مقدمة اللوحة شعار الصليب المعقوف الرامز للنازية، إيحاء بأن العنصر الجامع في عالم الإسلام والمسلمين هو الإرهاب والعنف.

3- عنوان الرواية: رهينة الصحراء، لكاتبتها سارة وود. ترمز الصورة إلى التصور الغربي للفتح الإسلامي على أنه مجرد نـزعة شهوانية جنسية غايتها سبي النساء لا غير.

4- عنوان الرواية: العثور على الحسين، لكاتبها كولون ماكنون. ترمز الصورة إلى أن الإسلام في حقيقته وجوهره عنف وإرهاب (وهو ما يعبر عنه شكل المسدس)، ويجري إخفاء هذه الحقيقة أو التخفيف من حد ا بمظاهر التدين التي رمز إليها بالمسجد، كما يتم إخفاء "حقيقة مخدر الهروين بإضافة مسحوق الحليب إليه"، حسبما جاء في العبارة المكتوبة تحت الصورة.

الرواية الشعبية بين دواعي الفن ودوافع السياسة

ولإثبات هذا الادعاء يورد هؤلاء -وآخرون غيرهم- سوابق تاريخية مهمة من اتفاقات وبيانات استراتيجية عقدت في عواصم غربية نائية من وراء ظهورهم ودون معرفتهم أو موافقتهم تمنح بموجبها الحقوق أو تحجب، وترسم الحدود أو تلغى... إلخ، وهنا قد يجنحون إلى الاستطراد أو إلى شيء من العاطفيات، كما يمكن أن يقتربوا أكثر مما يجري في الواقع فيشيروا إلى العديد من العناوين الرئيسة في الصحف

اليومية الغربية وإلى برامج تلفزيونية مثل: "مسيرة الإسلام خطر مميت سيفْنينا إن تجاهلناه" و"فجروه إرباً باسم الله" و"درس من الجزائر: الإسلام لا يمكن تجزئته"، و"الجهاد في أمريكا"، و"باسم الإسلام"، وغير ذلك كثير.

كما يشيرون -لتأكيد ادعائهم بوجود مؤامرة- إلى الاعتداء المعنوي الذي شنته صحافة متعطشة لدماء المسلمين وذلك في أعقاب تفجير أوكلاهوما. ثم يصبحون أكثر تحديداً عندما يقدمون حقائق مثيرة عن علاقة عمل وصلات موثقة ومعلنة تربط بين بعض الروائيين ودوائر الاستخبارات في جانبي المحيط الأطلسي. ويعرض أنتوني ماسترز في كتابه بعنوان: الأدباء العملاء: الروائي جاسوساً،[37] رؤية مثيرة حول الموضوع ويبين أنه قبل الحربين العالميتين الأولى والثانية وأثناءهما وبعدهما، عمل حشد كبير من الروائيين لصالح الاستخبارات البريطانية أو كانوا مرتبطين ا. وكان من بين هؤلاء إرسكِن حايلدرز، وجون بوكان (الذي نصب مديراً للاستخبارات في الحرب العالمية الأولى)، وسومرست موم، ومالكم مگردج، وگرايم گرين، وإيان فلْمنك، وتوم درايبرك، وجون بنگم، ودينس ويتلي، وجون لوكاريه.[38] أما مقدمة كتاب ماسترز فقد كانت بقلم كاتب روايات الإثارة لن ديتون. يقول ديتون:

"أقر بأن لدي من معرفةٍ بالاستخبارات البريطانية لا يزيد عما يحتويه هذا الكتاب، ومع ذلك فإنه يطلعنا على الكثير، فلو كان الأعضاء السابقون يقولون الحقيقة هنا -ويصعب الاعتقاد بأ م جميعاً قد جانبوا الصواب- فإن أنظمة الأمن عديدة. هل ترتعدون؟ إذن واصلوا القراءة. نجد هنا شخصيات لا يمكن لأي كاتب أن يبتدعها ومواقف فيها من التطرف ما يعجز عن الإتيان بمثله حتى مخرجو التلفزيون."[39]

ويبدو أن العديد من الروائيين المعاصرين ينتمون إلى تقليد يكون فيه كتاب الروايات الشعبية هم أصلاً من العاملين في السلك الدبلوماسي، أو العسكري، أو في

---

[37] انظر: Anthony Masters: Literary Agents: The Movelist as Spy, Oxford: Basil Blackwell, 1987.

[38] هذه أسماء هؤلاء الروائيين باللاتينية:

Erskine Childers, John Buchan, Somerset Maugham, Malcolm Muggeridge, graham greene, Ian Fleeming, Tom Driberg, John Bingham, Dennis Wheatly and John le Carre.

[39] المرجع نفسه، ص 7.

الاستخبارات.[40] ونكتفي بذكر بعضهم فقط أمثال: جون ج. نانس وستيفن كوتس وستيفن هارتوف وروبرت لورنس هولت وديفيد بوير. ويستشهد المنادون بنظرية المؤامرة كذلك بالروائي الأمريكي هاوارد ه٥ت الذي كتب أكثر من أربعين رواية بأسماء مستعارة مختلفة، إذ يجدون في سلوكه وعلاقاته حجة مقنعة، فقد كان حسب قول إيرل ديفز "عميلاً أمريكياً طوال حياته وجاسوساً وعضواً في منظمة الاستخبارات، ثم في وكالة الاستخبارات المركزية ووكالة البيت الأبيض للمهام السياسية القذرة."[41]

ولكن أهم ورقة يلوح ا المنادون بنظرية المؤامرة بحماسة فائقة هي قدرة بعض هذه الروايات على التنبؤ بالأحداث المستقبلية وبطريقة تثير العجب والدهشة؛ وأفضل الأمثلة على ذلك بالطبع رواية بول إردمن التي صدرت في منتصف السبعينيات بعنوان : ا يار عام 79،[42] وأحدثت ضجة هائلة، كما حققت مبيعات ضخمة؛ والقصة في عمومها هي أن القوات العسكرية لإيران -في ظل نظام الشاه- هاجمت حقول النفط في جنوبي العراق والخليج والسعودية. وفي الرواية مقاطع تلفت النظر بما فيها من أصداء وتشابه كبير لما حدث في حربي الخليج (الحرب العراقية الإيرانية وحرب غزو العراق للكويت):

"وكان المشهد الذي تلا ذلك على شواطئ الخليج الفارسي إلى الشرق قليلاً من عبادان، مشهداً فريداً لا يمكن لمن شاهده أن ينساه... ففي الساعة الحادية عشر وخمس دقائق ملأت الجو جلجلة هائجة صادرة عن محركات الحوامات محدثة هديراً من الضوضاء لا يصدق. ثم أخذت هذه الوحوش الآلية بالارتفاع البطيء، بينما كان ضغط الهواء يزداد في أسفل الناقلات. ثم بدأت تبتعد عن الشواطئ بتشكيلات خماسية إلى مياه الخليج الفارسي الضحلة محدثة سحباً متتالية من الضباب والرذاذ... وبعد ساعتين فقط بدأت [تلك الحوامات] تفتح سلالمها على أرض صلبة وراء خطوط القوات العراقية، وفي الوقت نفسه بدأت القوة الرئيسة من المدرعات الإيرانية التي كانت قد تجمعت بين ديزفول والأهواز تشن هجوماً أمامياً من جهة الشرق،

---

[40] يجري الإعلان عن مثل هذه المعلومات أحياناً (ربما لأغراض تجارية) على الغلاف الخارجي لمثل هذه الروايات.

[41] Eral davis: " Haward Hunt and the Peter Ward CIA-Spy Novels, " Kansas Quarterly, X, fall, 1978, 85-95.

[42] انظر: Paul erdman: The Crash of 79, London: Secker & Warburg, 1976.

فكانت ا ـزرة! وجنحت الغالبية العظمى من القوات العراقية إلى الاستسلام في وقت مبكر من بعد الظهر.

وقضى الرجال ساعات المساء من يوم 19 آذار في مقرهم في خرمشهر يخططون لتجميع قوا ـم ولعمليا ـم في اليوم التالي على الخريطة الكبيرة للمعارك التي كانت تغطي الحائط الشرقي للمقر. وتتبعوا أهدافهم لليوم التالي الواحد بعد الآخر: الكويت، البحرين، قطر، أبو ظبي، دبي، عمان. واكتملت خططهم قبيل حلول الساعة الثامنة..."[43]

ثم:

"خلال ساعة واحدة كان الرئيس الليبي العقيد القذافي قد أرسل مائة وعشرين طائرة ميراج 3 المقاتلة القاذفة إلى السعودية، وكذلك كانت مصر قد بدأت رحلا ا الجوية الأولى إلى الرياض... وتعهد ملك الأردن أن يقود بنفسه كتيبته المسلحة ضد العدو عبر الصحراء. وأعلنت الولايات المتحدة أن الأسطول السابع قد بدأ تحركه نحو الخليج بأقصى سرعة، وأن المباحثات جارية مع الحلفاء في حلف شمال الأطلسي حول إمكانية استخدام الجيش الثالث المرابط في ألمانيا الغربية... ." [44]

وتضيف الرواية:

"وبدأ العسكريون الأمريكيون يصلون إلى عاصمة السعودية بمعدل ثلاثة آلاف رجل في الساعة، وكان الاعتقاد السائد أن بمقدورهم إعادة التوازن إلى المنطقة بأسرها في غضون أيام قليلة...".[45]

وعلى الرغم من أن الأيام الأربعة التي تصورها رواية ا يار عام 79، تختلف في نواحٍ كثيرة عن حربي الخليج الاثنتين، إلا أن هناك تشا اً ملفتاً للنظر فيما بينها، إذ نجد أن الخريطتين اللتين رسمتا على الغلافين الأمامي والخلفي للكتاب تبدوان وكأ ما خريطتان للقوات العراقية في هجومها على إيران عام 1980، وذلك إذا ما غيرنا اتجاه الأسهم من الغرب إلى الشرق، وثمة تفاصيل أخرى تذكّرنا بالقتال الذي دار عام 1990.

[43] المرجع نفسه، ص 318-319.

[44] المرجع نفسه، ص 340.

[45] المرجع نفسه، ص 347.

أما رواية روبرت لورنس هولت: الجمعة الحزينة،[46] التي نشرت في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1987، فإن الجزء الذي تفتتح به مذهل بشكل خاص إذ لا يحتاج المرء إلا أن يبدل كلمتي "إيران والإيرانيين" بكلمتي "العراق والعراقيين" ليصبح الوصف أقرب ما يكون لما حدث في الثاني من آب 1990.

"بعد أن قُتل عبثاً مليون ونصف من الجنود (وكان خمسهم صِبية دون الأربع عشرة أو الست عشرة من العمر من الحرس الثوري للخميني) في حرب استنـزاف دامت اثني عشر عاماً ضد إيران، تتخلى القوات العراقية عن ميناء البصرة الاستراتيجي وتنسحب انسحاباً غير منظم نحو الشمال.

وبعد أسبوعين يحتل الإيرانيون دولة الكويت الغنية بالنفط، وعند منتصف نيسان يحتشد الجيش الإيراني على الحدود الكويتية السعودية، ولكن تقدمه يتعثر بصورة مؤقتة، نتيجة تفشي الإنفلونـزا بين الجنود. ولمواجهة الجيش الإيراني في الكويت المؤلف من 300.000 رجل، سيرت السعودية 45.000 رجل (أي ثلاثة أرباع قوا ا الأرضية) نحو حدودها الشمالية. ويعزز القوات السعودية قوات "درع شبه الجزيرة" التي يبلغ تعدادها 9.000 رجل في هيئة فرق من الوحدات العسكرية غير محكمة التنظيم من دول الخليج الفارسي ا اورة."[47]

ومن روايات الإثارة المتعلقة بالخليج التي ظهرت قبل حرب الخليج الثانية روايتا خليج[48] والخليج.[49] وقدمت الأولى على أ ا "قصة لا تمت إلى الخيال"، بل هي قائمة "على حدث حقيقي"، كما وصِفت بأ ا تصور "الخليج بتفاصيل تنبض بالحياة بشكل لم يسبق له مثيل، حيث تتواصل الأهواء القديمة وسط أنظمة الحكم الإسلامية، ويجري التنافس على السلطة بين القوى العظمى الحاسدة والمتطرفين الدينيين دون انقطاع."[50] أما الرواية الثانية فتصف هجوماً أمريكياً مدمراً على جزيرة أبو موسى رداً على "اعتداء شرس" أدى إلى غرق مدمرة تابعة للولايات المتحدة.

---

[46] انظر: Robert Lawrence Holt: Good Friday, London: W.H.Allen, 1988.

[47] المرجع نفسه، ص 11.

[48] انظر: john Burrowes: Gulf: At last the Real Story of Arabia as It Truly is in the Eighties, Edinburgh: Mainstream Publishing, 1988.

[49] انظر: David Poyer: The Gulf, New York: Saint Martin’s,1990.

[50] انظر صفحات المقدمة لكتاب Burrowes المذكور في الهامش 48.

وقد كتب أحد النقّاد في صحيفة "أوكالاستار بانر" ما يلي: "تقترب عناوين الصحف اليوم بصورة تثير الرعب مما جاء في هذه الرواية".[51]

وما زالت تتزايد في الصدور أعداد الروايات التي تدور حول حرب الخليج، أو التي لها علاقة ا، بأقلام كتاب يحققون أكبر المبيعات.[52] وفي رواية "الشرف عند اللصوص" يخسر الرئيس الأمريكي جورج بوش الانتخابات الرئاسية، وتنهزم رئيسة الوزراء البريطانية مارجريت تاتشر في انتخابات حزب المحافظين البريطاني، ويخرج الرئيس السوفييتي غورباتشيف من السلطة في روسيا، لنجد أن صدام حسين هو الوحيد الذي بقي في السلطة بعد الحرب، حيث يخطط "لإذلال الشعب الأمريكي" بالتواطؤ مع زعيم مافيا أمريكية، ولكن الجهود المشتركة لأحد عملاء الموساد مع أستاذ مع أستاذ في جامعة ييل الأمريكية تحول دون ذلك.[53] وفي "الدريئة"[54] تحاول

[51] انظر صفحات المقدمة لكتاب Poyer المذكور في الهامش 49.

[52] في عام 1984 (قبل سنوات من حرب الخليج الثانية ودخول الجيش العراقي إلى الكويت) أخرج فيلم بعنوان "الدفاع الأمثل" Best Defence بطولة إدي مرفي و ددلي مور يصور قوات أمريكية إلى جانب كويتيين يحاربون العـراقيين في الكويت ويعتمد الفيلم على رواية: Robert Grossbach: Easy and Hard Ways Ways Out.

[53] انظر: Jeffrey Archer: Honour Among Thieves, London: Harper Collins, 1993. ونجد دليلاً آخر على انتشار الرواية الشعبية، فيما أعلن مؤخراً من أن جيفري آرجر (وهو مؤلف بريطاني تتمتع رواياته بشعبية كـبيرة جداً وكان نائباً لحزب المحافظين سابقاً) قد حصل على 32 مليون جنيه استرليني من صـفقة لإعـداد ثـلاث روايـات للتلفزيون. وقد سخر منه ومن مستوى رواياته بشكل لاذع الكاتب المشهور برايان أبل فوصفه بأنه "وصمة تشين الحيـاة المتحضرة"، وأنه شخص "يتمتع بجهل شديد" وأن رواياته "تقلب القيم الحضارية". ومع ذلك تزداد شعبية آرجر بين جماهير القراء. ومن أجل تلبية مثل هذا الذوق الشعبي، لم تسلم حتى مسرحيات شكسبير وغيرها من روائع الأعمال الدرامية مـن أن تعرضها فرقة شكسبير الملكة في شكل ملاحم للجنس والعنف تشابه ما تخرجه هوليود لاجتذاب جماهير الشباب. انظر:
Brayan Apple: "Lord of the Nation's Bad Taste", The Independent, September 5, 1995.

وقد أخرجت فرقة شكسبير الملكية مؤخراً ملصقاً إعلانياً عن مسرحية كوريولانس يصور وجهاً غرقاً بالدماء مـع شـعار يقول: "قاتل بالفطرة كذلك:، في تورية ساخرة عن فيل عنف من إخراج أوليفر ستون. ويستخدم أسلوب الإثارة هذا في الإعلان عن روائع أدبية كثيرة أخرى، من ذلك ملصق إعلاني عن رواية فاوست للألماني جوته يوحي "بدغدغـة" تثيرهـا مشاهد التعري. انظر مقال:
David Lister:" The Bard: Meets Pulp Fiction", The Independent,September 9, 1995.

[54] انظر: Terence Strong: Stalking Horse, London: Hodder & Stougton, 1993 وهذا أيضـاً كاتب تحقق رواياته أفضل المبيعات، ويقال إن لديه معلومات عن الشرق الأوسط "من مصادرها الأصلية"، كما يقـال إن اهتماماته الرئيسة تشمل العلاقات الدولية والسياسية والشؤون العسكرية والقوات الخاصة. وموضوع روايته هـذه يمتـد ليشمل رواية أخرى وفيلماً واحداً على الأقل بعنوان The Finest Hour أنتجته شركة القرن الواحد والعشرين.
وفي روايته الرهينة الخامسة (The Fifth Hostage, London: Hodder & Stoughton,1983) تدور المشاهد في إيران عام 1980. وتتحدث هذه الرواية عن مهمة تقوم ا منظمة SAS في إيران لإنقاذ رهينة بريطاني ورفيقته "ذات

جماعة من منظمة SAS السرية بالتعاون مع "قوة دلتا"، بنجاح باهر، تحييد "الخيارات المفزعة القاتلة"، قبل أن يتم استخدامها ضد الحلفاء. أما في رواية قبضة الله،[55] فيخاطر رائد في منظمة SAS بالتسلل متنكراً في زي ضابط عراقي إلى ما وراء الخطوط العراقية ليصل إلى المواقع السرية لسلاح العراق النووي كي يدمره قبل أن يفتك "بمئات الألوف" من الجنود البريطانيين والأمريكيين. ويطلق المؤلف على هذا السلاح اسم "قبضة الله".[56]

أما رواية فورسايث الأخرى المفاوض،[57] فتصف أحداثاً ستقع في المستقبل، وفيها تدرك القوتان العظميان أن احتياطي النفط سوف ينضب فتقرران إخضاع السعودية لسيطر ما المباشرة. أما الرواية الأكثر تنبؤاً فهي رواية التمثال الملحد،[58] التي تسلّمها الناشر في الأول من آب عام 1990، وهي تصف غزواً عراقياً للكويت وصراعاً دامياً في الخليج.

وقد تحدثت الناقدة فرانسس هاردي إلى المؤلف غوردن توماس الذي تصفه بأنه "كاتب ذو لمسة روحية خارقة". وتحت العنوان المثير: "روايات هذا الرجل تتحقق فعلاً"، تؤكد هاردي أن تنبؤات توماس من مثل "غزو العراق للكويت" "ليست تكهنات غامضة مثيرة، بل هي تكهنات عالمية كبرى ولديها مقدرة على التحقق". وترفض هاردي آراء المتهكّمين الذين ينظرون إلى هذه الظاهرة على أ ا محض نظرة ثاقبة في سياسة الشرق الأوسط من كاتب صحفي قضى فيها أربعين عاماً يعمل مراسلاً صحفياً".[59]

الجمال الفتان" مهما كلف الأمر، حيث إن المعلومات السرية التي يحاول الإيرانيون الحصول عليها يمكن أن "تلحق الـدمار الشامل بحلف اناتو". وفي رواية صراع الأسـود (Conflict of Lions, London: Hodder & Stoughton, 1983) نجد وصفاً من الداخل "لعملية سلمية" تقوم ا منظمة SAS، لكنها تفاجأ بمواجهة "إرهابيين ليبيين". أما روايته اللاحقة بعنوان أبناء السماء (Sons of Heaven, London: Hodder & Stoughton 1990) فهـي تـدور حول الموضوع نفسه تقريباً، حيث نجد أن "جمعية أبناء السماء" هم سيف الإسلام السري الجديد، "الذي ترعرع في إيران بعد الثورة ليعمل على الانتقام من أعداء الإسلام: عن طريق الاختطاف والاغتيال.

[55] انظر: Frederick Forsyth: The Fist of God, London: Bantam Press, 1994

[56] هذه العبارة مرسومة بالعربية على غلاف الكتاب.

[57] انظر: Fredrick Forsyth: The Negotiator, London: Bantam Press, 1989.

[58] انظر: Gordon Thomas: The Godless Icon, London: Chapmen, 1992.

[59] انظر: France Hardy: “ This man’s Novels Do Come True”, Daily Mail, August 5, 1992.

ومع ذلك، هل يمكن لتلك التكهنات أن تكون أكثر من نظرة سياسية ثاقبة لصحفي محنك؟

لا أعتقد ذلك، وأرى أنه في غالبيتها قراءة بارعة واسعة الخيال للأحداث الماضية والراهنة، إذ إن العرب والمسلمين اليوم، وقد فقدوا القوة وروح المبادرة التي كانت لأسلافهم، أصبح من السهل على الآخرين قراءة ما يدور بخلدهم. ولا يقتصر الأمر على سهولة قراءة أفكارهم، بل إن جميع المعلومات التي لديهم متاحة لكل من هب ودب سواء كانت تلك إحصاءات أساسية، أو معلومات مالية، أو عسكرية، أو اجتماعية، أو علمية.

ومن الطبيعي أن نتوقع من الكتاب والروائيين -المطّلعين منهم خاصة- أن يتناولوا موضوعات وأجواء يعرفو ا حق المعرفة، إذ إن ذلك يجعل القصة أكثر حيوية ومصداقية ولو بصورة ظاهرية. فإذا ما أضيفت النظرة الثاقبة إلى تلك المعرفة حصلنا على وصفة ناجعة تماماً. أوليس ما قاله أحد النقاد من أن "عناوين الصحف اليوم تقترب بصورة تثير الرعب مما جاء في هذه الرواية" مدعاة للفخر المهني لكاتبها وإن لم يكن فخراً أخلاقياً.

ولكن لنلْقِ الآن نظرة أكثر تدقيقاً على العلاقة بين الخيال والواقع. ففي معالجته للبيئات التي أتى منها بعض كتاب روايات الجاسوسية يرى أنتوني ماسترز أن بعضهم "دخلوا ميدان الاستخبارات رباً من مشكلا م ومسؤوليا م العاطفية، بينما اندفع نفر قليل منهم بوحي من أفكار الولاء والصراع بين الخير والشر."[60] ويمكن للمرء أن يعمم هذه النـزعة من ا ال الشخصي إلى ا ال القومي والوطني ليستنتج أن مثل هذه "الطموحات" -أو ربما "تضليل" الذات- تفعل فعلها كذلك بين الثقافات والأمم.

أما لماذا تم اختيار الإسلام وبعض مقدساته للتشهير الروائي، ولماذا استبدلت "بالعدة الجاهزة لتصوير العربي في التلفزيون" (وهي العبارة الشهيرة التي استخدمها

يشير جزء من الرواية أن البابا نيقولا السادس يجهز بعناية خطة ورؤية (تدعى عملية الصليب المقدس) للوصول إلى التوفيق النهائي بين المسيحية واليهودية والإسلام، وذلك بالقيام برحلة سلام إلى الأراضي المقدسة أولاً ثم إلى موسكو، لكن قوات المسلمين "المظلمة الهوجاء" لا يعجبها ذلك وتعمل جاهدة لإحباط المهمة، فتتسبب في مذبحة وتكاد تشعل حرباً عالمية ثالثة!

[60] انظر: ماسترز، المصدر السابق، 2.

جاك شاهين)[61] "العدة الجاهزة لتصوير المسلم في الرواية"، فإن دانيال إيسنـزمن "يشرح بعض الأسباب وراء ذلك الاتجاه في مقالة عنوا ا "الشياطين وكلاب الحرب الجديدة"، إذ كتب في عام 1990 يقول:

"كان لرواية الإثارة أثرها الخاص في مسيرة الحرب الباردة: فقد حذّرتنا من مخاطر الماضي والحاضر، وأطلقت العنان للخيالات السوداء حول إمبرطوريات الشر والمؤامرات الستالينية.

والآن أخذت الجدران في الا يار، كما ظهرت الأنوار على المسرح الذي كان مظلماً، وانتهت المسرحية التي طالت، أو هكذا يبدو. وبينما كان عملاء الروس الأشرار يثيرون الرعب فيما مضى، أصبحوا الآن موضع إشفاق.

إذن ماذا نفعل [نحن كتاب الروايات] الآن؟ خصوصاً أولئك الذين يعتمدون منا في معاشهم على الإثارة وبريق الخداع الدولي؟ وأين يمكننا أن نجد النصوص والشخصيات التي لا بد أن يعتمد عليها استمرار وجودنا ومتعة قرائنا كذلك؟

أخشى أن تكون الإجابة غاية في البساطة، حيث أن الاحتكاك القديم بين الشرق والغرب حول الرأسمالية والاشتراكية قد بدأ بالتراجع لتحلّ محلّه حالة من التوتر المتجدد بين الأعداء الأكثر قدماً: الغرب (بما في ذلك روسيا) من جهة والإسلام من جهة أخرى...

ومن جانبنا فقد تعزز ذلك بشعورنا بتهديد الخطر الإسلامي [حيث نواجه] إلهاً شديد القسوة ونبياً منغمساً في الملذات، ومتعصبين ملتحين وشيوخ نفط وآيات الله وإرهابيين.

ومن المحتم أن يتوجه كتاب الروايات المثيرة بأعداد متزايدة للتعامل مع موضوع الغرب، وهو يتحصن جنباً إلى جنب مع الدولة السوفييتية المتداعية التي ددها من الداخل والخارج الجماعات الإسلامية المقاتلة. وقد زادت كثيراً قائمة هؤلاء الروائيين: جيمز كلافل في روايته "الدوامة" وكن فوليه في "على أجنحة النسور"

---

[61] انظر: Jack G. Shaheen: The TV Arab, Bowling Green: Ohio State University Popular Press, 1984.

وليون يورس في "الحاج" وأ.ج. كوينل في "المهدي" وروايتين من تأليفي بعنوان "القاتل الأخير" و"الحرم السابع".[62]

وليس من الممكن أن تفوت ملاحظة الاتجاه الجديد على دوجلاس هيرد بصفته وزيراً أسبق للخارجية البريطانية وروائياً بحق، فقد كتب في مراجعته لرواية جيرالد سيمور بعنوان إصابة الهدف ما يأتي:

"يصف السيد سيمور توجهين: أحدهما مألوف والآخر جديد، ولكن من المؤكد أن هذا التوجه الجديد سيطلع علينا في رواية بعد رواية. فبينما تفقد رواية الإثارة التقليدية المتعلقة بالحرب الباردة مصداقيتها، سنجد أنفسنا حتماً معرضين إلى عدد لا يحصى من الملالي وآيات الله، مع أبطال وأشرار يرتادون الخليج والحدود التركية جيئةً وذهاباً، التصميم نفسه الذي كانوا عليه وهم يعبرون حائط برلين."[63]

وسرى الشعور ـذا التوجه الجديد حتى إلى القراء العاديين إذ كتبت قارئة اسمها إليزابيت هكسلي إلى محرر صحيفة صنداي تلغراف ما يأتي:

"لا أعتقد أن على السيد إريك ميجر من دار نشر "هودر و ستاوتن" أن يبحث طويلاً كي يعثر على "شر جديد" ليتناوله كتاب روايات الجاسوسية، كما توحي به مقالة الأحد الماضي حول مأزق "جون لوكاريه". فلقد كنت أتساءل عما سيفعله هو وزملاؤه من الكتاب الآن بعد أن أطلق الزعيم السوفيتي غورباتشيف النار على خيولهم وأرداها قتلى.

[إن الشر الجديد] هم الأصوليون الإسلاميون، أولئك الذين أحرقوا الكتب في مدينة براد فورد. ويجب أن لا ننسى أن أجدادهم قد فتحوا إسبانيا بأسرها والبرتغال ولم يصدوا عن احتلال باقي أوربا إلا عند بوابات فيينا".[64] وفي العام نفسه الذي

---

[62] انظر: Daniel Easterman: “ Demons and The New Dogs of War”, The Independent, November 10, 1990.

ومما يجدر ذكره أن الروس لم يغيبوا تماماً عن المشهد وبعبارة أخرى، بدأوا يعودون شيئاً فشيئاً، ويرجع السبب الـ رئيس في ذلك إلى بروز الزعيم القومي المتطرف زيرينوفسكي، وهذا التطور ملأ بالسعادة كتاب روايات القضايا الدولية المثيرة حيث يمكن أن يفتح أمامهم آفاقاً جديدة لاختيار موضوعات وشخصيات لروايا ـم، انظر:

“Summer’s Tide Rolls in” , Time Magazine, May 15,1995,p.64.

[63] كما وردت في كتاب: Donald MC Comick and Katy Fltcher: Spy Fiction : A Connoisseur’s Guide, Oxford: Facts and File 1990, p.234.

[64] انظر: The Sunday Telegraph, febuary 5, 1989.

كتبت فيه السيدة هكسلي رسالتها إلى الصنداي تلغراف (وهو عام 1989) أجرت صحيفة التايمز اللندنية استفتاءً حول التوقعات الشعبية للألف عام القادمة، حيث أجاب 49٪ من المستفتين عن السؤال الآتي: "من يحتمل أن يكون أعداء بريطانيا عام 2000؟" بأن الإسلام سيكون ذلك العدو، وأتى بعد ذلك الروس بنسبة 11٪. وبعد عام واحد علق د. و. جونسون على ذلك الاستفتاء في مقال له بعنوان "عدو ملائم للصليبيين" في حصيفة الإنديبندنت اللندنية بما يأتي:

"من غير الممكن أن نسفّه رأي الذين شكّلوا 49٪ من المستفتين، أولئك الذين اعتقدوا أن الإسلام سيكون عدونا، ونصفهم بأ م جهلة متعصبون. إذ يمكن القول في الحقيقة: أ م كانوا على جانب كبير من نفاذ البصيرة والدقة، فبعد عام واحد من ذلك الاستفتاء وقف الغرب متحفّزاً للحرب ضد إحدى الدول الإسلامية (ولا يعير الرأي العام أي اهتمام إلى حقيقة أنّ صدام حسين يرأس نظاماً علمانياً يباح فيه بيع المشروبات الروحية. ولمشاعر التحامل هذه تأثير كبير على المستويين السياسي والعسكري."

ويختم جونسون مقالته بشيء من التهكم اللاذع قائلاً:

"ليس من الممكن على الأقل في الغرب شن الحروب الحديثة دون تأييد شعبي."[65]

وهكذا يبدو أننا عدنا للتسكّع في "شارع المؤامرات". ورغم ذلك فإن التجربة قد تحثّنا على إمعان النظر لنعرف كيف "تولد الحقائق الخيال ويولّد الخيال الحقائق"،[66] على حد قول دونالد ماكورمك وكيتي فليتشر، إذ إن من المؤكد أن الموضوع جدير بالمزيد من الاستقصاء والدرس والمراجعة.

كُلفت قبل عدة سنوات بتقويم مقالة للنشر في: ا لة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية،[67] وكانت تلك المقالة بعنوان "صورة المسلم في الرواية الأميركية المعاصرة وأثرها في القرارات المتعلقة بالأرض المقدسة في فلسطين".

---

[65] انظر: R.W Johnson: " A Suitable Enemy for Crusaders", The Independent on Sunday, December, 30, 1990.

[66] انظر: Mc Cormick and Fletcher.، المرجع السابق، ص 297.

[67] American Journal 7 Islamic Sicial Science. تصدر بالتعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بالولايات المتحدة الأمريكية.

لقد شعرت حينذاك بأن المقالة كانت على شيء من المغالاة في حماستها وطموحها، ذلك أن الروايات الإحدى عشرة التي نشرت ما بين عامي 1977 و 1988، وكانت موضع التركيز في المقالة، لم يكن ممكناً لها أن تؤثر في قرارات الإدارة الأمريكية حول قضية ذا التعقيد وهذه الأهمية مثل قضية فلسطين. فمن المؤكد أن مثل هذه السياسات كانت قد رسمت قبل ذلك بكثير ولم تتغير في جوهرها ألبتة. ورغم ذلك فثمة معلومات كافية تبين أن بمقدور الروايات الشعبية - على المدى القريب والبعيد، تسندها في ذلك شروط مؤاتية أخرى- أن تحدث تأثيراً في السياسة، وذلك عن طريق صياغة الشعور العام أو إعداد الرأي العام لما قد يتخذ من إجراءات أو يرسم من خطط. كما يمكن لهذه الروايات أن تولد مشاعر جديدة من التحامل أو تقوي أخرى قديمة، وأن تساعد في استقطاب التأييد الشعبي لسياسات أو إجراءات معينة، أو أن تساعد على الأقل في التخفيف من أية معارضة محتملة، تؤازرها في ذلك كله وسائل الإعلام الأخرى. وليس لهذا أن يتم بالضرورة عن طريق التواطؤ والاتفاق المباشر، بل إنه يغل بأن يتم عادة "باتفاق غير مباشر" - بل ربما غير واعٍ- تحركه المصلحة المشتركة بين الكتاب والناشرين وغيرهم.

ومع ذلك فإن كرانت هوكو يبحث مسألة التأثير السياسي لروايات الإثارة إذ يعتقد أنه ما دامت "الأفكار السياسية المباشرة لا تسترعي الانتباه دوماً حتى فيما بين الأقلية النشطة والمهتمة بالسياسة، فإن ثمة حاجة لمواهب وفرص نادرة أخرى؛ فالدعاية السياسية المباشرة ليس لها من تأثير يذكر خارج الدائرة المحدودة للعاملين في الحزب وغيرهم من الملتزمين."[68]

ثم يزيد هوكو على ذلك أن روايات الإثارة لا تروج بين عامة الناس وحسب، بل تتعداهم إلى أصحاب القرار السياسي وغيرهم كذلك:

"كان بولدوين [وهو رئيس وزراء بريطاني سابق] يستمتع جداً بأعمال بوكان، وكان الرئيس كِندي يواظب على قراءات أعمال الروائي فلمنك، كما كان يطيب

---

[68] انظر: Grant Hugo: " The Political Influence of the Thriller", Contemporary Review, December, p.284-5.

للكثيرين من الساسة الأقل شهرة أن يصرحوا في مقابلا م عن إدما م هذا الشكل البريء والرائج من أشكال المتعة والاسترخاء."[69]

وإنه لما يبعث على الدهشة في نظر هوكو أن التأثير السياسي لروايات الإثارة لم يحظ "باهتمام واسع" من الباحثين والنقاد قبل عام 1972، إذ يؤكد أن روايات الإثارة (والأنماط الأخرى للروايات الشعبية) تقدم فرصاً أكبر من أية طريقة من الطرق التقليدية لنشر الأفكار السياسية.[70] ويزيد على ذلك بقوله: "إن القراء يعتادون على الوثوق بما يقدمه لهم كتا م من معلومات حيث إن ذلك ضروري لتمتعهم بالقصة". كما يؤكد أن القراء الذي يؤثرون "التمتع بالقراءة" يكونون دائماً تحت مثل هذا التأثير:

"تبدو روايات الإثارة لأولئك القراء أقل ريبةً، فهي تمثل مصدراً ناجعاً لمتعة الهروب التام [من الواقع]. وهذا بالضبط سبب اهتمام الداعية والمروج الحديث لهذه الروايات حيث لم يعد يحتاج إلى أن ينفّر جمهوره بالدعايات المبتذلة المباشرة، سواء كان يسعى لترويج الدخان أو للدعاية لأحد السياسيين، فهو يستطيع [باستخدام الرواية] إبراز "صورة ما" عن طريق مخاطبة العواطف ومشاعر التحامل والرغبات الملحة التي لا تظهر بشكل واعٍ أو صريح في كثير من الأحيان".[71]

ويتساءل هوكو كذلك إن كانت "الروايات البوليسية" الأصلية التي يعرضها التلفزيون في شكل أفلام أو مسلسلات تدين لدعم أو "مساعدة رسمية" لما فيها من معلومات حقيقية وبما يؤكد أنه يمكن أن تقدم للباحث الاجتماعي موضوعات ومجالات مهمة لأبحاثه.[72]

---

[69] المصدر نفسه، ص 285.

[70] المصدر نفسه، ص 289.

[71] المصدر نفسه، ص 285.

[72] المرجع نفسه، ص 289. انظر أيضاً دراسة مهمة عن العلاقة بين الرواية والسياسة، وذلك في كتاب:

Micheal Hanne: The Power of the Story: Fiction and Political Change, Oxford Berghahn Books, 1994.

يقول أحد مراجعي الكتاب: "والقول بأن القصة يمكن أن يكون لها التأثير الذي كان بود سارتر أن يسبغه على ما كتبـه يقوم هنا على دليل أكثر صلابة مما يوجد في أي موضع آخر". انظر:

"Great Stories, Real Lives", Times Higher Education Supplement, June 23,

ومن الطبيعي أن يرى المؤمنون "بنظرية المؤامرة" الأمر على هذا النحو: لأن للروايات قوة مؤثرة في الرأي العام والأحداث المستقبلية، فإن كتا ا، في أقل تقدير، "يساعدون" -عن وعي أو عن غير وعي- في خلق أجواء يتقبل فيها الجمهور بسهولة أي عمل موجه ضد أي مجتمع أو دولة إسلامية، سواء في ذلك ما كان من هذه الدول علمانياً أو معتدلاً أو "أصولياً".

وقد يشير بعضهم إلى الادعاء المثير بأن وليم شكسبير نفسه كان على صلة بالاستخبارات البريطانية، وربما يكون قد اغتيل بسبب هذه العلاقة.[73]

إن ما يجب علينا أن نتناوله وبشكل جاد في دراسات قادمة، فضلاً عن العلاقة بين الخيال والواقع، هو استقصاء العلاقة أو التوتر القائمين بين الكتاب المبدعين والمؤسسة السياسية، وهو -قطعاً- موضوع من الضروري بحثه، سواء تعلق الأمر بالنقد الشكسبيري الجاد أو بالأدب العربي أو الإسلامي، أو أي أدب آخر، قديماً كان أو معاصراً.

وثمة مجال آخر للبحث، إذ علينا أن نستقصي كيف يتشكل ويتطور "الذوق الشعبي، وإلى أي حد هو شعبي من غير زيف أو إيحاء، أم أنه على النقيض من ذلك قد فُرِض على ا تمع ربما بشكل غير مباشر من قبل الأجهزة السياسية أو الدوائر التابعة لها في هذا العصر الاستهلاكي.[74] وعلى سبيل المثال: ِلم كان يتوجب على كتاب الرواية الشعبية أن يتناولوا قضية الجهاد الإسلامي -من بين كل القضايا- بالتعاطف والتفهم والاحترام عندما احتلها السوفييت؟ ماذا عن الضمير؟ أم أن هذا

---

[73] انظر: Graham Philip and Martin Keatman: The Shakespear Conspiracy London: Century, 1993

[74] يبين فيل تلفزيوني وثائقي مثير أن الفن الحديث نفسه كان "سلاحاً بيد وكالة المخابرات المركزية"، إذ إن الفن والثقافة بوجه أشمل صارا جزءاً من أسلحة الحرب الباردة منذ 1947. فالمنظور الأمريكي كان يهدف إلى إظهار "أن الولايـات المتحدة معنية جداً بحرية التعبير" وأ ا أكثر تقدمية وتطلعاً مما يدعيه المنظرون ونقاد الفن من الاشتراكيين. وهـذه الحملـة الخفية التي قامت ا الوكالة -على ما يسندها من دعم مادي كبير- قد نجحت في جعل التعبيرية التجريدية حركـة فنيـة سائدة في سنوات ما بعد الحرب، إذ وفرت لها بروزاً في المطبوعات الشعبية والمتخصصة، وفي البنوك والمطارات وقاعـات البلديات والمعارض الكبرى والفنادق في جميع أنحاء العالم تقريباً، انظر مقالة:

Frances Stonor Sauders: “ Modern Art Was a CIA Weapon” , The Independent on Sunday, October22, 1995.

وقد رويت القصة الكاملة عن العلاقة بين وكالة المخابرات المركزية ورواج الفن الحديث في برنامج "الأيدي الخفية"، وذلك على القناة الرابعة للتلفزيون البريطاني يوم 29 تشرين الأول 1995.

شأن قد بطل ولم تعد له صلة بعالم طغت عليه المادة حيث لا بد للكتاب من كسب عيشهم، ربما ليس بالتواطؤ مع ناشريهم، بل على الرغم منهم في بعض الأحيان؟ إلى أي مدى يمكن لكاتبة مثل ثلما سانغسنـز في روايتها الحجاب الممزق[75] أو جيورا ودايان شيمس في رواية صدع في بيت الله،[76] أقول إلى أي مدى يمكن لهؤلاء، كل حسب أسلوبه وفي إطار الفن الذي يكتب فيه، أن يقحم على الأوضاع العربية وخاصة السعودية والخليجية عناصر ضارة، أو على الأقل بعيدة الصلة بهذه الأماكن، مقتبسين إياها من المسلسلات التلفزيونية التي نسجت في الغرب مثل مسلسلي دالاس والمهمة المستحيلة، هذا عدا عن إقحام غير ذلك من الهواجس والخيالات الجامحة، مشوهين بذلك الواقع، في مكان ما من العالم دون أدنى شعور بالإثم؟

وأما الرأي القائل بأن ثمة عواقب خطيرة لمثل هذه الروايات فهو مسألة مهمة جداً رغم أن الخلاف ما زال قائماً حول ما قد ينجم عن مشاهدة أشرطة الفيديو من تشجيع على حوادث الاغتصاب والعنف في الشوارع. ويمكن للمرء أن يشير إلى رواية الأحد الأسود[77] حيث يستخدم إرهابيون من الشرق الأوسط عميلاً أمريكياً ليفجر بالون مراقبة فوق مدرج رياضي أثناء مباريات سوبر بول مستهدفاً بذلك قتل ما يربو على 100.000 شخص من ضمنهم الرئيس الأمريكي. وتحول هذا الكتاب الذي حقق أفضل المبيعات في أواسط السبعينات إلى فيلم من أكثر الأفلام رواجاً، أخرجه "جون فرانك نايمر" ومثّل فيه روبرت شو وبروس ديرن ومارثه كلر. إلى هنا والأمر على ما يرام غير أنه خلال حرب الخليج الثانية، وفي السادس والعشرين من كانون الثاني عام 1991، كتبت سارة هيلم -إحدى مراسلات صحيفة "الإنديبندنت" -من واشنطن ما يلي:

"تتركز المخاوف الآن حول مباراة الدوري الختامية في مدينة تامبا في ولاية فلوريدا، وهي قمة موسم كرة القدم الأمريكية، وستكون هناك إجراءات أمنية

---

[75] وصفت هذه بأنه ا"القصة الحقيقية" لحياة فتاة باكستانية اسمها كلشان إستير اعتنقت المسيحية:
Thelma Sangster: The Torn Veil, Basingstocke: Marshalls Paperbacks, 1984.

[76] انظر: Giora Shamis and Diane Shamis: A Crack in the House of God, London Weidenfeld & Nicolson, 1983.

[77] انظر: Thoma Harris: Black Sunday, London: Hodder & Stoughton, 1975.

مشددة، ولكن مع هذا فقد وصل إلينا أن مبيعات التذاكر لم تتوقف. وقد أصدرت سلطة الملاحة الجوية الاتحادية أمراً بمنع الطيران على مسافة نصف ميل من المدرج، وذلك جزء من أكبر عملية أمنية أجريت ضد الإرهاب في الولايات المتحدة حتى الآن. ويقوم ما مجموعه اثنتان وعشرون دائرة مختصة بفرض النظام وتنسيق مهمة توفير الأمن والمراقبة ضد أي عملية إرهابية قد تقع في المدرج.[78]

[78] انظر: The Independent: "Fears of Terrorism Focuse on Super Bowl Football Game", January 26, 1991.

من المهم الإشارة هنا إلى عدد من التطورات التي حصلت بعد إعداد هذا البحث في مارس 1995. فعقب تفجير أوكلاهوما وبعد انحسار موجة العنف ضد المسلمين أشارت محطات CNN إلى الأثر المحتمل للروايات في الواقع. ففي الساعة الحادية عشرة والنصف بتوقيت غرينتش من مساء 26 أبريل 1995، أورد حين راندل مراسل الـ CNN ما يأتي: "ثمة نظريات لا حصر لها حول الدوافع وراء تفجير مدينة أوكلاهوما، وفي مجال البحث عن الأجوبة ينظر بعض الناس في موضوعات كتاب ظهر قبل سبعة عشر عاماً. ويدور الجدل حول العلاقة بين محتويات الكتاب ومذبحة الأسبوع الماضي، يتحدث بروس مورتن من هيئة تلفزيون CNN عن المؤلف وعما يوحي به الكتاب". وبعد ذلك قدم بروس مورتن كتاب مذكرات تيرنر (Turner Diaries) ، وهو عمل روائي صدر عن دار National vanguard books عام 1978 من تأليف Andrew Macdonald، أشار مقدم البرنامج إلى التشابه المذهل بين تفجير أوكلاهوما، وتفجير يتخيله مؤلف الكتاب لبناية تابعة لمكتب التحقيقات الفيدرالي استعمل فيه الجناة نمط المتفجرات نفسه (سماد نيترات الأمونيوم) الذي استعمل في تحضير قنبلة تزن حوالي خمسة آلاف رطل، وتسببت في قتل كثير من الأبرياء في أوكلاهوما، وقد نقلت القنبلة في الرواية (مثل قنبلة أوكلاهوما) في شاحنة ومعها جهاز توقيت. وأضاف مورتن أن هاذ التشابه إلى جانب غيره في الكتاب قد جعل "كل إنسان يتساءل إن كان الذين قاموا بالتفجير في أوكلاهوما قد قرأوا ذلك الكتاب". وقد أكدت هذا التأثير مقالة بقلم نك توزيك:

Nick Toczek:" Make Belive World Inspiers US Terror", The Independent on Sunday, Audust 10, 1995.

يقول هذا الكاتب "إن ما ظهر من أدلة عقب تفجير مدينة أوكلاهوما يبين ترابطاً بين المشتبه فيه "ماك فيه" وبين نوع من الخيال والوهم، الذي يشكل مخدراً ذا مفعول قوي يؤثر في جماعات مبعثرة وأفراد يشعرون بالمرارة، مما دفعهم نحو العرقية والتعصب". وتتناول المقالة بالتفصيل كتاب مذكّرات ترنر الذي غدا "إنجيل اليمين العرقي" وتبين أثره في ماك فيه، ثم تذهب المقالة إلى تأكيد أنه "لو كان مفجروا أوكلاهوما قد تأثروا مباشرة بكتاب مذكرات ترنر، فإنهم لم يكونوا أول من تأثر به. فقد كان الكتاب يمثل خطة جاهزة أمام عصابة في عقد الثمانينيات يقودها روبرت ماثيو الذي نفذ وعصابته عمليات تفجير وقتل وسرقة وتزييف".

وفي برنامج آخر بعنوان: وطنيون وأرباح، قدمته CNN يوم 4 تشرين الثاني 1995، نجد تكراراً لتأكيد الأثر المحتمل لكتاب مذكّرات ترنر في "ماك فيه" وغيره من مرتكبي أعمال العنف من قوى اليمين الأمريكي. ومن المصادفة أن البرنامج قوطع مرتين لإعلان نبأ اغتيال رئيس الوزراء الإسرائيلي إسحاق رابين على يد إيكال عامير المتطرف اليميني اليهودي. وبعد يومين من الحادث نشرت صحيفة الإنديبندنت (6 تشرين الثاني 1995) خبراً مفاده أن الشرطة قد وجدت على رفوف الكتب عند القاتل نسخة من رواية Fredrick Forsyth: The Dsay of the Jackal.

وقد تحولت الرواية إلى فيلم كذلك، وتقدم الرواية قصة العقيد مارك رودان رئيس العمليات في منظمة الجيش السري اليمينية الذي يكتشف أن الرئيس ديجول قد تخلى في سياسته عن فكرة أن "الجزائر فرنسية" وأنه يخطط للتفاوض مع بن بلا وجبهة التحرير الوطني الجزائرية. وعندما يكتشف العقيد أن أيام الوجود الفرنسي في الجزائر قد آلت إلى الزوال يتهاوى عالمه ويصاب بإحباط شديد: "... لم يبق [في نفسه] شيء سوى الكراهية، كراهية النظام والسياسيين والمفكرين

ولم تغفل السيدة "هيلم" ذكر ما روج له على نطاق واسع من إمكان وجود علاقة بين الرواية والفيلم من جهة وبين ما اتخذ من احتياطات أمنية لا سابق لها خلال المباراة المشار إليها من جهة أخرى.

وبصورة عابرة وعلى سبيل المقارنة، يتذكّر المرء الرسالة التي كتبها شخص أطلق على نفسه اسم "سيد من بوستن" وتميز بالحياد ونفاذ البصيرة، عندما كتب عن الشرق عناوين الصحف المثيرة ومشاهد قتل الأتراك كما صورت في الكتب الأمريكية المبكرة من مثل: الرحلات الحقيقية ومغامرات ومشاهدات الكابتن جون سميث[79] (وربما كانت هذه أول رواية إثارة أمريكية). كتب ذلك السيد يقول:

"إن ما غُرس في ذهني من مشاعر التحامل في العالم الغربي ضد المؤمنين بعقيدة محمد جعلني أخشى آلاف الأخطار حيث لم يكن ثمة أي خطر... فعندما يصل البحار إلى ذلك الجزء من آسيا الذي يستوطنه الأتراك، يمكنه أن يدفن جميع مخاوفه بكل أمان، وأن يبقى مطمئناً. فإنه رغم بعده عن أي بلد مسيحي، سيجد هناك جميع ما لدى المسيحيين من فضائل مع القليل فقط من رذائلهم."[80]

وقد كتب أمريكي آخر اسمه سايرس هاملن باللهجة نفسها حول التأثير الخبيث للصحف والنشرات وكتب الرحلات ما يأتي:

والجزائريين ونقابات العمال والصحفيين والأجانب". بل كانت كراهيته الأشد للرئيس ديجول الذي يعده خائنـاً، لـذلك يقرر اللجوء إلى قاتل إنكليزي محترف يدعى "الثعلب" للقيام باغتيال ديجول. ومع أن القاتل المحترف يخفق في محاولته ، فقد يكون من المهم أن نذكر أن إيكال عامير قاتل رابين كان لديه نسخة من الرواية، وهو مثـل ثعلـب الروايـة اسـتخدم رصاصات أعدت خصيصاً للغرض.

[79] انظر: The true Travels, Adventures and Observations of Captain John Smith in Europe, Asia, Africa, and America from Anno Domine: 1593 to 1629, London, 1630.
يوجد في هذا الكتاب ما لا يقل عن ثلاثة رسوم تمثّل الحملة الصليبية التي قام ا الكابتن سميث ضد الأتراك والتتر، وتشـبه كثيراً مغامرات جيمس بوند وشوارتزانيكر: وتمثل إحدى هذه الصور الكابتن وهو "يساق أسيراً" إلى باشا تركي في بـلاد التتر، وتمثّله الصورة الثانية وهو يقدم رؤوس ثلاثة أتراك استطاع قتلهم إلى الأمير المسيحي سيجيموندس، أم الصورة الثالثة فتبرز الكابتن منتصراً وهو يذبح الباشا "التركي الشرير".

[80] انظر: David H. Finnie: Pioneer East: The Early American Experince in the ambridge: MA, 1967, 21

"لدينا جميعاً نـزعة نبيلة وطبيعية لتصديق ما نقرأ أو نسمع، ولكني عندما أشرع في قراءة أنباء المشرق، أدعو في سري دوماً: يا إلهي امنحني القدرة على عدم تصديق ما أقرأ."[81]

خاتمة: هل من سبيل للتجاوز؟

منذ مدة قصيرة قام الناجون من المذابح النازية مع كثيرين غيرهم بإحياء ذكرى ضحايا المحرقة اليهودية، وأكّد عدد من الخطباء والمعلّقين ومحرري الصحف أن العالم لم يتعظ بما حدث، وأشاروا إلى النـزعة المفزعة المتنامية ضد السامية في أوربا وفي بولنده. ولكن قلة منهم ذكروا كيف أن صور المسلمين الذين أصابهم الهزال في معسكرات وسجون الصرب تعيد إلى الأذهان فظائع المحرقة كما لا تفعل أي صور غيرها في الأزمنة القريبة.[82]

يعلّق دانيال إيسترمن على الصورة السلبية التي يتعامل بها الإعلام الغربي مع الإسلام والمسلمين بعبارات مؤثرة إذ يقول:

"تثير النـزعة المعادية للسامية الأوربيين والأميركيين على وجه العموم، أما صور العرب والإيرانيين والشرق أوسطيين التي تملأ صحفنا وتطالعنا باستمرار على شاشات التلفزيون فإنها لا تحرك فينا ساكناً ولا يعادل أي من هذا تطرف الدعاية النازية المعادية لليهود... ولكنه مع ذلك أمر ضار وخطير."[83]

ويستطرد إيسترمن:

"نحن في كل ذلك ندفع بأنفسنا إلى نوع من التهلكة. وكما لا تزيد المواجهة الحديثة بين الحضارة الغربية والبربرية الإسلامية عن كونها إعادة فعلية لقرون من الصراع بينهما، فإن الروايات التي تنتج عن تلك المواجهة ستكون صورة من نماذج

---

[81] انظر: David Haythorn Barden: The Eagle and the Crescent: American Intersets in the Ottoman Empire, 1861-1870 (unpublished Ph.D Dissertation), university of Ohio, 1973, p.29.

[82] بل على العكس فقد صدرت رواية واحدة على الأقل تشير إلى محاولة مسلمي البوسنة اغتيال الرئيس كلنتون! انظر رواية:
David Selves: target Clinton, South Woodham Ferrers/Essex: New Author Publications, 1993.

[83] انظر مقالة: Daniel Easterman:" The New Anti-Semitism"' in New Jerualems Reflection on Islam, Fundamentalism and the Rushdie Affair, London: Grafton, 1992, p.199

التشويه والتعمية والتعريض الموجودة في الكتابات الغربية المبكّرة حول الإسلام والمسلمين. ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إن تحويل المسلمين (أو الباكستانيين أو العرب أو الإيرانيين) إلى أعداء جدد للأسلوب الأمريكي (أو البريطاني أو الفرنسي) في الحياة يوشك أن يجر في أعقابه أخطاراً من نوع جديد. لقد كان السوفييت عدواً "بعيداً هناك" غير معروف لغالبيتنا، كما كان مستتراً في ضباب المسافات والإيديولوجيات. أما المسلمون فإ م ليسو "بعيداً هناك" بل هم يعيشون بين ظهرانينا في تزايد مستمر، مهاجرين ولاجئين، بل إن بعضاً من أفراد مجتمعاتنا قد اعتنق الإسلام."[84]

ومن أجل ذلك يجب أن يكون هناك سعي لتحقيق رؤية متوازنة. ولن تظهر منافع هذه الرؤية في ا الات العامة الواسعة مثل التسامح الإنساني والتعاون والتعايش العالمي، بل تتعداها إلى ا الات الأصغر مثل منح الجوائز عن كتاب أو فيلم أو نصب تذكاري. ورغم أني غير راغب (أو ربما غير مؤهل) للتعليق على الواقع المعاصر لمنح الجوائز،[85] فإنني سأورد حالة واحدة وحسب، كانت قد حدثت عام 1850 عندما منح لقب "أفضل مسرحيات العام" لميلودرامة رديئة المستوى بقلم شخص اسمه جورج هـ. مِلْنس،[86] وذلك على الأرجح بسبب إسهامها في تشويه سيرة الرسول ﷺ لأن المؤسسة الحاكمة في الولايات المتحدة كانت في ذلك الحين في صراع مع شعب شمال إفريقيا المسلم.

وقد يكون من الجوهري هنا، أن نشير إلى أ. ف. هايك الذي أثرت كتاباته في المفكّرين، ووجهتهم خلال الأربعينيات والخمسينيات والستينيات عندما كانوا يسعون لتثبيت دعائم الفكر الليبرالي. وفيما يلي إيجاز لإحدى رؤاه الاستراتيجية:

"إ ا في اية المطاف، معركة أفكار. والمثقف، سواء أكان صحفياً أم روائياً أم منتج أفلام أم غير ذلك، له وظيفة مهمة جداً، فهو الذي يترجم أفكار وآراء

---

[84] انظر فصل " New Jerusalems (the Thriller in an Age of Détente) المرجع نفسه، ص 179.

[85] انظر آراء نيكلسون–لورد في Write me a Novel I can Read ، المرجع السابق.

[86] انظر: George H. Milnes: Mohammed, the Arabian Prophet: A Taragedy.

في عام 1994، على سبيل المثال، حصل على جائزة النقاد الدولية في "مهرجان كان" للأفلام السينمائية فيلم بعنوان مدينة باب العرويد من إخراج مرزاق علواش، يدور حول بروز "الأصولية الدينية" في الجزائر.

المفكرين وينقلها إلى الجمهور الواسع. إنه المصفاة التي تفرز ما الذي نسمع، وفي أي وقت نسمعه، وكيف نسمعه."[87]

وإنه لمن المهم كذلك أن نتأمل في كلمة التصدير المتشائمة التي افتتح ا جون كولد سمث روايته المعنونة سبيكة،[88] وناسباً إياها إلى مصرفيّ سويسري مجهول الأمس، حيث قال "للروايات غرض مفيد: إ ا تخلق مناعة لدى الجمهور ضد الحقيقة!".

إن هذا التحيز الذي يخلق "مناعة ضد الحقيقة" (سواء تم عن تخطيط وعمد أو عن غير قصد) من شأنه حتماً أن يدعم ويعمق أزمة العلاقة بين الإسلام والغرب.

لقد بدأ موضوع الحوار بين الإسلام والغرب يأخذ توجهاً جديداً وجاداً في السنوات الأخيرة، حيث كثرت الندوات والمؤتمرات التي تقيمها مؤسسات إسلامية أو غربية حول الموضوع، وازدادت المطبوعات التي تعالجه؛ لكن هذا الحوار يبقى متأثراً بالرواسب التي يخلفها هذا التحيز. وسيأتي المحاور الغربي سواء أكان سياسياً أم مفكراً أم إعلامياً أم أكاديمياً، وقد حمل معه (دون رغبة واعية في أغلب الأحيان) ليس فقط تراكمات العصور السابقة بكل تحيزها وتشويهها للإسلام، بل تراكمات جديدة ترتبط مباشرة بواقعه ومحيطه وثقافته، وحتى قوت حياته، وخاصة الأخطار التي صور له أ ا قادمة لا محالة من "الآخر"، فتضيف حواجز نفسية جديدة إلى عقد الماضي وحواجزه مما يضع سداً منيعاً أمام أي حوار بناء ومثمر يمكن أن يؤدي إلى نتائج إيجابية تقلل فرص الاحتكاك السلبي بين الحضارات والشعوب، وتمنع الصراعات الدامية في عالم تتزايد حاجته إلى التعاون.

وكيف يستطيع محاور غربي أن يتعامل مع الآخر المسلم بتجرد وتسامح خاليين من أي أحكام مسبقة عندما تكون الصورة التي قد تشكلت لديه هي أن كل مسلم هو "أصولي"، وكل "أصولي" "متشدد" وكل "متشدد" هو حتماً "إرهابي" لا يمكن الحوار معه؟

---

[87] انظر: John Blundell:" Waging the War of Ideas: Why There are no Short Cuts
وهي محاضرة ألقيت في "مؤسسة التراث" الأمريكية في تشرين الثاني، 1989.

[88] انظر: John Goldsmith: Bullion, London: Arrow Books, 1982

قراءات ومراجعات

الطريق إلى المستقبل
أفكار - قوى للأزمنة العربية المنظورة

المؤلف: **فهمي جدعان.**

الناشر: **المؤسسة العربية للدراسات والنشر،** بيروت، الطبعة الأولى، 1996 (452 صفحة).

عبد الحفيظ عبدلّي*

الإطار العام للكتاب

يمثل هذا الكتاب قولاً جديداً في موضوع قديم، فهو يندرج تحت الدراسات النقدية في الفكر العربي الإسلامي الحديث، ويمثل أحد أبرز الاستجابات المعاصرة لنداء الحياة والنهوض والتطور والتي من أبرز مطامحها انتشال العالم العربي والإسلامي من وهدة الانحطاط والتخلف والسير به نحو أفق أكثر تقدماً ورقياً. ويمكن أن يصنف هذا النص ضمن أدبيات الطبقة الثالثة من نتاج مفكري العالم العربي والإسلامي المعاصرين ونقاده، إذا ما افترضنا أن هذا الفكر قد مر حتى الآن بثلاث مراحل رئيسة.

وإذا أردنا أن نعطي بعداً تحليلياً وتاريخياً لكلامنا السابق، فإنه لا بد من التذكير أولاً بأهم التحولات التي دشنت ظهور عصر الحداثة، والتي تمثلت أساساً فيما طرأ على العالم من تغير جذري متسارع على مستوى الأدوات والوسائل، وكذلك ما حصل من تحول عميق وتقدم كبير على مستوى ضبط النشاط البشري وترشيده، والانتظام الاجتماعي بشكل شمولي مطلق، مما أدى إلى تضييق مجال حرية الأفراد وتعقد شبكة العلاقات الاجتماعية. وفضلاً عن ذلك شيوع النـزعة "الزمنية" بوصفها أبرز العوامل المؤطرة والمنظمة للفعل الفردي والجماعي مما أدى إلى صعود فن التخطيط والضبط، مترافقاً مع

---

* طالب ماجستير بقسم أصول الدين ومقارنة الأديان بالجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا.

ضعف الوازع الديني وتضخم الشعور بأهمية حرية السلوك الفردي الثائر على أدنى أشكال الالتزام الخلقي والقيمي.

وقد تزامن ذلك مع التحولات الاقتصادية بعيدة المدى وتوسع حركة التجارة الدولية والمحلية، وخاصة بعد ظهور الثورة الصناعية الكبرى في القرن التاسع عشر، وتطور الاقتصاد وانتقاله من مرحلة التبادل السلعي البسيط إلى اقتصاديات السوق الحرة، وتعقد عمليات التبادل النقدي، تبعاً للتطور العلمي والتقدم الصناعي، كل هذه التغيرات التي صنعت عالم الحداثة في ا ال الحضاري الغربي، لفتت النظر إلى أن التمدن والتحضر ظاهرة معقدة، إذا ما حدثت فإ ا ز جذور الشجرة الاجتماعية، ومروراً بسائر مؤسسات ا تمع، وانتهاءً بدائرة فن العمارة والبناء.

وقد ولّدت تلك التحولات منظومة قِيمة معيارية جديدة تتأسس على منـزع دنيوي (Laique) يقدس العقل ويعبد الطبيعة ويخضع للقيم المدنية اللادينية؛ ذلك ما حدث من تحولات جذرية في العالم الغربي في القرنين الأخيرين.

أما على الضفة الأخرى من البحر الأبيض المتوسط شرقاً وجنوباً، فإن العالم العربي والإسلامي، وعلى الرغم من دعوات النهوض المتكررة التي سعت إلى حمل الأمة على الأخذ بأسباب التقدم واستئناف فعليها الحضاري وتحقيق الريادة في مجالي العلم والعمران البشري، وعلى الرغم كذلك من الجهود الفردية والجماعية التي بذلت في مواطن كثيرة من هذا العالم طوال عدة عقود من الزمن لتحقيق ذلك، إلا أن داء التخلف وطاعون الانحطاط (ولنستعير هنا الصورة التي رسمها ابن خلدون لواقع المسلمين في عصره) كانا أسرع من أن يسبقنا، فذهب أهل الحكمة والإبداع، وطوى الزمان كثيراً من محاسن العمران ومحاها، واستهوى هذا الوضع حكام الغرب فدفعوا بجيوشهم الغازية، فجاست خلال الديار وخربت الأمصار، وانتقص عمران الأرض، ودرست المعالم والسبل، وتبدلت الأوحال جملة. كل ذلك جعل العالم الإسلامي يتخبط في أزمات متتابعة الحلقات، متعددة الأوجه، ومتشابكة الأبعاد وسواء فسرنا ذلك بالنذارة النبوية، أو بفعل التثاقف والتأثير الخارجي، وسواء نظرنا إليه ضمن حركة التطور الذاتي تمعات المسلمين أو في ضوء حركة التقدم والتطور البشري عامة، فإنه لا بد أن تظهر نـزعات الإصلاح والتحديث في محاولة لتدارك الهوة الحضارية الفاصلة بين العالمين، سواء عبر استثمار عطاءات التراث الحي، أو عبر التفاعل والحوار مع عناصر الحضارة الغربية الصاعدة ومركبا ا.

وقد اتخذت استجابة المصلحين المسلمين للتحديات التي واجهت الأمة بداية من القرن الماضي ثلاثة مسالك متباينة.

تمثل المسلك الأول في التيار السلفي التقليدي، الرافض رفضاً مطلقاً لأي أخذ وتعاطٍ لمكاسب الحداثة الغربية وعناصرها. وتمثل المسلك الثاني في التيار التغريبي الذي كان أغلب ممثليه من المسيحيين العرب والذين نادوا بالقبول الكلي للنموذج الحداثي الغربي دون نقد أو مراجعة، وهذا أيضاً موقف تقليدي لا يقل جموداً ولا سلبية عن الموقف الأول. أما الموقف الثالث الذي يتوسط هذين التيارين، فهو الاتجاه الذي ينادي بضرورة الاقتباس من حضارة الغرب الحديثة مع مراعاة المقومات الأساسية للتصور الإسلامي. ومن أبرز سمات هذا الموقف -الذي يمثله في العصر الحديث أغلب رواد الفكر النهضوي بدءاً بالأفغاني، وعبده، ورشيد رضا... إلخ- أنه موقف جدلي ونقدي وعلمي أصيل، إلا أنه كان منشأ إشكال فكري عميق تبلور في السؤال الآتي: كيف يمكن الفصل في الثقافة المعاصرة بين المضمون المعرفي والتوجه المعياري؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن عزل المنجزات الحضارية الغربية عن القيم المدنية التي تتحكم في التصور والسلوك في التجربة الغربية؟ وهل يمكن التعايش -في إطار واحد- تحت سقف واحد لنمطين حضاريين متصادمين ومتعارضين على مستوى الثوابت العقائدية والفلسفية؟ ثم هل يمكن إحداث نهضة حضارية بعقل غير ناهض؟ وهل يرتجى تغيير حقيقي بدون المساس بالقدرات العقلية وبطرق التفكير؟ وأي علاقة ممكنة بين النهضة العلمية والعمرانية من جهة المنظومات الأخلاقية والمعيارية من جهة أخرى؟

هذه الأسئلة دشن الفكر العربي الإسلامي المعاصر مرحلة فكرية جديدة، وإن شكّلت بمعنى ما استمراراً للمطالب نفسها، إلا أنها اختلفت في طبيعة المقاربات التي تعاملت مع ذلك الموضوع. بل ليس من الرجم بالغيب أن نقول: إن طرح هذه الأسئلة نفسها كان من وحي إخفاق تجارب محلية علقت عليها آمال كبار كتجربة محمد علي في مصر وخير الدين في تونس، أو حتى المآلات التي انتهت إليها حركات التحرر الوطني بعد أن تحولت إلى أنظمة ودول ذات سيادة. وإذا صح هذا المنطق التطوري الداخلي للفكر العربي الإسلامي الحديث، فإنه يمكن أن نعد المفكرين العرب المعاصرين أمثال زكي نجيب محمود، وعبد الله العروي، وحسن صعب، ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط، وحسن حنفي... إلخ، من المفكرين الوارثين لعطاءات فكر الرواد، فكيف عالج هؤلاء المفكرون "المشكل النهضوي"؟

في سياق هذا الإطار الفكري وفي إطار الحوار مع الأطروحات التي قدمها هؤلاء المفكرون وأمثالهم، يمكن أن نقرأ المحاولة النقدية الجادة التي ضمنها الدكتور فهمي جدعان كتابه الطريق إلى المستقبل أفكار - قوى للأزمنة العربية المنظورة. ويأتي هذا الكتاب تتويجاً لدراسات مهمة أنجزها المؤلف من قبل في قضايا متنوعة حول الفكر العربي الإسلامي القديم والحديث، واستثماراً للنتائج التي توصل إليها خاصة في كتبه الثلاثة: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (1979)، ونظرية التراث ودراسات عربية أخرى (1985)، والمحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام (19989). والكتاب الذي نقدمه اليوم للقارئ لا يختلف من حيث موضوعاته عما سبقه من مؤلفات، ولكنه يختلف من حيث إشكالاته ومضمونه.

إشكالية الكتاب

إن رسالة الكتاب دعوة مفتوحة إلى ضرورة إعادة تأسيس وعينا للقضايا والتحديات التي تواجه مجتمعاتنا العربية والإسلامية المعاصرة من خلال ترميم عالم أفكارنا بنقد الطريق المسدود من منظور الرؤية العالمة، التي لا يعول عليها في أحداث النهوض المنشود، ولفت النظر إلى المسالك النافذة التي يمكن أن تبعث على الرجاء والأمل في مستقبل أفضل.

ويلخص الكاتب إشكالية بحثه في الدعوة إلى "تجاوز نقد العقل" للوصول إلى "نقد العقل"؛ فما هي أوجه القصور في مشاريع "نقد العقل"؟ وما هي أبرز المحددات المطلوبة من نقد الفعل؟

محاور الدراسة

يمثل الفصل الأول الوجه النقدي لهذا الكتاب حيث يورد المؤلف العوامل الداعية إلى ضرورة مراجعة البدائل المطروحة حول قضايا النهوض الحضاري. وينطلق المؤلف في ذلك من قناعة جازمة بأن كل مشاريع النهوض بدءاً من الأطروحات الفكرية إلى التجارب الواقعية، كلها قد آلت إلى "طريق مسدودة"، و"آفاق سوداوية بائسة"، ولم يبق من حل للخروج من المأزق الذي تعيشه الأمة سوى البحث عن مدخل نقدي وإصلاحي جديد مخالف لما جرى العرف عليه. فالمصلحون المحدثون الذين "لم يدرك أحد منهم أي هدف من الأهداف الجوهرية التي يضبطها غاية لتفكيره أو لتأمله وفعله، وما تحقق جاء على عكس ما كانوا ينشدون" (ص 19)، بدءاً بالطهطاوي وخير الدين التونسي اللذين سعيا إلى الجمع بين التمدن والأصالة فآل جهدهما إلى "خليط هجين غير منظم"، ومروراً بالأفغاني ومحمد عبده اللذين ناديا بتوحيد العالم الإسلامي وبتحديد

طرق النظر والاجتهاد، فانتهت جهودهما إلى مزيد من التمزق على الأرض وإلى اشتداد تعلق المسلمين بالتقليد على مستوى التصورات والأفكار. أما نضال قاسم أمين "من أجل امرأة جديدة متحررة، فقد جاءت المرأة التي أرادها في سفورها، ولكن غاب ذلك الكائن المتمثل لقيم التمدن والتقدم". والشيء نفسه حصل للكواكبي إذ اشتدت على العالم الإسلامي قبضة الاستبداد وفقدان الحرية. فما سبب هذه الإخفاقات إذن؟

الإجابة عن هذا السؤال تتطلب -في رأي الكاتب- إعادة تركيب وتصنيف لأطروحات الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة سؤال التقدم، ثم نقد تلك الأطروحات وتجاوزها.

ويصنف الكاتب ثلاث إجابات أساسية حاولت النظر فيما قدمه الفكر الإسلامي الحديث نظراً نقدياً.

1- **الإجابة الأنثروبولوجية:** وهي الرؤية التي تستند إلى القول بأن التكوين الأنثروبولوجي للإنسان العربي والمسلم عامة ذو طبيعة خاصة تكبله وتمنعه من الانطلاق إلى آفاق التقدم والتطور، ما دام متشبثاً بدينه وتراثه وأصالته.

2- **الإجابة التاريخية:** وهذا موقف الذين يقولون: إن أسباب الإخفاق في الحاضر تتطلب الحفر عميقاً في الماضي للبحث عن جذور أزمتنا الراهنة.

3- **الإجابة التآمرية:** وهي الرؤية التي ترجع الخلل الذي يضرب في أعماق واقعنا إلى تآمر الغير علينا، وإلى العنف الذي يسلط علينا من الآخرين فيدمر قدراتنا ويقطع الطريق على نهضتنا.

لكن الكاتب لا يقتنع بأي واحدة من هذه الإجابات الثلاث، إذ إن الإجابة الأولى تغفل أن بنية التفكير والسلوك هي مكونات تاريخية يمكن أن تتغير بتغير الواقع التاريخي، ويرى أن هذه الرؤية استعادة لنظرة استشراقية موغلة في نظرتها العدوانية.

أما بالنسبة للرؤية الثانية فهو يرى أنه إن كان من إيجابياتها أنها تنظر إلى الواقع ولما نحمله من أفكار عنه بوصفه تركيباً تاريخياً وليس ماهيات ثابتة، إلا أن من سلبياتها أنها تعقد الأمور وتغفل ما أمامها من وقائع لتعود إلى تخيل ما كان عليه الماضي، وبالتالي تؤدي إلى التهوين من خطورة الوقائع الشاخصة أمام العيان وإلى هدر الطاقات القائمة فعلاً. وهكذا فالدكتور فهمي جدعان يرى أن "الوقوف عند البنى العميقة لا يعني إغفال حقائق المعطيات المباشرة التي نعيشها".

وأما المقاربة الثالثة، فهو يعتقد أنها لا تضيف جديداً، إذ إن الصراع بين الحضارات حقيقة ملازمة لكل مراحل التاريخ، وأن العالم لا يقبل إلا سيداً واحداً. ومشكلة هذه

المقاربة في رأيه أ ا تغفل أثر العوامل الداخلية في تعطيل حركة النماء والتطور، وعدم قدر ا عن الإجابة عن السؤال الآتي: "لماذا تحول التدخل الخارجي إلى عنصر فاعل في تعطيل حركة ونماء الأمة؟".

ولكن المؤلف يعتقد أن كل الأطروحات السابقة لا يمكن أن تحتل أية مكانة في جهودنا النظرية المتعلقة ـذا الواقع، وأن كل القرائن تشير إلى أن الجهود ينبغي أن تبدأ من نظرة منهجية موجهة لتحليل الواقع بدءاً من معطياته المشخصة المشاهدة" (ص 40). وتستند هذه الرؤية إلى الاعتقاد بأن المستقبل لا يبنى على التصورات حول التاريخ الغابر أو على التخيلات الفلسفية ا ـردة، بل على "التحليل والتركيب الدقيقين لعناصر الواقع". ولتحقيق مطلب التغيير لا يجب الانشغال بما يجب أن يكون، بل لا بد من التأمل الدقيق فيما هو كائن ثم الإحاطة به، واستشراف ما يمكن أن يكون. فالمصلح إذن مدعو للاستماع إلى نداء الإرادة والرغبة، ولكن دون إغفال لقدرة الواقع على تقبل ذلك البديل. فما النتائج المنهجية التي يرصدها المؤلف لهذا التوجه الجديد؟ وتأتي الإجابة على هذا التساؤل في النقاط الآتية:

1- رفض التعاطي مع الواقع انطلاقاً من رؤية إيديولوجية جاهزة، وعلى العكس تأكيد ضرورة الإصغاء الدقيق إلى معطيات الواقع.

2- التزام المرونة في إطلاق الأحكام، واستبعاد الوثوقية والإطلاقية، لأن معطيات الواقع متغيرة غير ثابتة.

3- بناء عالم أفكارنا على أساس من الوعي بأ ا لا تتأسس على مبادئ وقرارات حاسمة، بل على مجرد اختيارات وافتراضات آنية قابلة للمراجعة وإعادة النظر.

4- اعتبار العقل قوة من بين قوى أخرى في الذات الإنسانية يجب أخذها بعين الاعتبار، بل ربما يكون العقل هو أضعف حلقة في تلك القوى الأنثربولوجية.

وكما يبدو للقارئ فإن هذه الرؤية تصب في نقد العقلانية ا ـردة التي تتعاطى مع الواقع من خلال أفكار مبادئ مسبقة، وتدعو إلى اعتماد منظور عقلي تطبيقي لا تطغى فيه أحكام العقل على بقية القوى الموجهة لعملية الإدراك والقرار. ووفقاً لما سبق، فإن جوهر الخلل في الخطاب النهضوي الحديث يكمن -كما يرى المؤلف- في تمركزه حول "نقد الفعل"، سواء بوصفه مسلمات منهجية أو تراكمات معرفية، وإغفاله على سبيل الإجمال "لنقد الفعل" باعتباره النتاج الفعلي لحصيلة الكليات الأخلاقية والعلمية الموجهة والمتحكمة في السلوك الاجتماعي العام. فما الذي يعنيه المؤلف بنقد الفعل؟

نقد الفعل بدلاً من نقد العقل

ينطلق المؤلف في تناوله لهذا الموضوع من دحض القول السائد بأن أصل الخلل في الواقع العربي الإسلامي هو غياب العقلانية، وهو قول يرجع في أساسه إلى فكرة يونانية قديمة تجدها لدى سقراط وأفلاطون خاصة. ويرى أصحاب هذا الرأي أن إصلاح الواقع مشروط "بحسب قيادة العقل"، غير أن هذا التوجه لا يمكن -في رأي المؤلف- أن يقدم لنا تفسيراً للمفارقة الحاصلة بين قناعتنا العقلية من جهة، وأفعالنا اللاعقلانية من جهة أخرى. فالمطلوب إذن عدم الاكتفاء بنقد العقل ا ـرد بل تجاوزه إلى "نقد الفعل" أو قل "نقد العقل العملي". و ـدف عملية النقد هذه إلى تخليص الفعل من اضطراب السلوكيات التي تعود إلى غموض منظومة القيم وعدم فاعليتها نتيجة لما أحدثته "الحداثة" من خلل في المفاهيم، ومن تغير في الأحكام، ومن اهتزاز في المرجعيات، ومن تداخل في الأزمان الثقافية، حتى آل الأمر إلى خلط بين ما هو "قبلي" و "ديني"، وبين ما هو "تقليدي" و "حداثي".

وقد أدى ذلك إلى سيادة المنطق التبريري وتضخم الذاتية وعامل المصالح الفردية. ولعل البؤرة التي تتجمع فيها خيوط الفساد القيمي والأخلاقي كما ينبه المؤلف هي "ظاهرة النفاق"، وهي سمة تغطي جميع أبعاد العلاقات الاجتماعية، إذ تتخذ الظاهرة نفسها شكل التملق لأصحاب السلطان، أو ا ـاملة بين الأصحاب والأصدقاء، أو الرياء في أداء العبادات، أو في نفاق المفكرين والعلماء وقولهم بعض الحقيقة مما يعلمون، إما جلباً لمصلحة مرغوبة، أو دفعاً لمضرة محذورة.

أما سبب هذا الانحراف في القيم والسلوك فيرجع في الأساس إلى سيادة روح الاستبداد والخوف والفاقة الاجتماعية.

الإصلاح والنهوض إذن يستوجبان مقاومة هذه الظاهرة، والشرط الأول لإنجاح هذه المهمة -وهذا هو موضوع الفصل الثاني من الكتاب- هو وجود المثقف المفكر الذي يفصل المؤلف في تحديد سماته ومحددات وعيه سلباً وإيجاباً فيقول: إنه "ليس هو "الإيديولوجي"، لأن هذا النوع من المثقفين يباشر العالم الفردي والاجتماعي بأفكار جاهزة تند عن الواقع، وتتنكر لأحكامه. وليس "السياسي المثقف" لأن هذا لا يدري من واقع الأمور إلا وجهاً واحداً وستغيب عن عينيه من هذا الواقع وجوه وأشياء... وليسو كذلك الأكاديميون، أساتذة الجامعات والمشتغلون في البحوث الأكاديمية الدقيقة، بل المثقف المعني بأداء رسالة الإصلاح والتغيير والقادر على النجاح فيها هو المثقف المسلح بقدر واسع من العلم والخبرة ودقة المعرفة ورهافتها، والكفاية النظرية، والحساسية

النقدية، والقدرة التحليلية والتركيبية، والاطلاع الشامل المدقق على حركة العصر وتطورات الأحوال البشرية، وهم أيضاً الأحرار في الفكر المتعالون على الواقع، الذي يتفحصونه عن كثب بعين بصيرة، ويتصفون بالاستقامة والحماسة والبراءة والنـزاهة، وتعمر قلوبهم روح المحبة والتسامح والعدالة والخير العام". أما مهمة هؤلاء فهي "أن ينبهوا الأفراد والمجتمع والدولة إلى القضايا الجوهرية والدروب الأجدى والأنجع" (ص 94). وبعبارة واحدة، فهذا المفكر المعول عليه "ليس هو المنظّر، وليس هو صاحب العقلية المجردة المحكمة الاستدلال. بل هو "ناقد الفعل" لا ناقد العقل، لأن ميدان نظره ليس المعارف والأفكار، ولا بناء النظومات أو المدارس الفكرية، بل هو مجال القيم والسلوك، وما يؤدي إلى نقد تلك القيم وتحليلها، وإبانة الوجوه الضارة منها أو النافعة فيها.

والحقيقة أن هذه الصورة النموذجية التي يرسمها الدكتور جدعان للمفكر الأصيل، هي صورة مطابقة لما يقوم به هو نفسه في هذه الدراسة.

أما الفصل الثالث فيتناول فيه الكاتب الشرط الثاني اللازم لإنجاح مشروع الإصلاح والنهوض، وهو إعادة النظر في طبيعة العلاقة الممكنة بين الأنا والآخر.

والمقدمات التي يجب وعيها مسبقاً بالنسبة لكل مفكر ناظر في هذا الموضوع تتمثل في ضرورة أخذ الحقائق الآتية بعين الاعتبار:

1- الانتصار الساحق للحضارة الغربية وحيازتها على المبادرة التاريخية.

2- حالة التدهور العمراني والأخلاقي السائدة في المنطقة العربية والإسلامية.

3- اضمحلال الجسم العربي وتآكل بنيته الذاتية، وتجذر قيم التجزئة والانفصال.

4- التحول الجغرافي السياسي الذي تعيشه المنقطة في هذه المرحلة وضرورة الوعي بالنتائج الخطيرة لهذه التحولات.

في ضوء هذه الملامح العامة للوضع العربي والإسلامي اليوم، التي هي نتاج تخلف المسلمين عن أداء مهمتهم التاريخية وعدم أخذهم بأسباب التقدم، وفي ضوء كينونة ثقافية واجتماعية معطوبة، مضافاً إليها التوزع الجغرافي الشاسع للأقليات الإسلامية في كل بقاع العالم بما تمثله نقاط تماس مع كل الحضارات والثقافات الكونية، (وهذا ما يجعل الكاتب -وهو يطرح سؤال "الآخر"- لا يقتصر على الحضارة الأوربية الغربية فقط، بل على كل الحضارات والثقافات الأخرى مثل البوذية والهندوسية والكنفوسوسية)، يحاول المؤلف أن يناقش مسألة التعامل الناجح والنافع مع هذه الثقافات والحضارات.

يرى الدكتور جدعان أنه في ضوء أوضاع التدهور الشامل لأحوال أمة العرب والمسلمين وفي ضوء تنوع "الآخر" وتعدد واجهاته، لم يبق من خيار أمام المسلمين سوى استبعاد المواجهة والصدام وسلوك طريق التفاعل والتواصل، وما يلفت النظر هنا هو أن المؤلف لا يعد هذا التواصل والتفاعل موضوع اختيار مبدئي، بل هوة حاجة وضرورة تمليها المرحلة التاريخية التي تمر ا أمتنا اليوم. عندئذٍ يتحول السؤال إلى مستوى آخر وهو: ما الذي يمكن أن يشكل موضوع تواصل -أخذاً وعطاءً- مع هذا الآخر المتعدد الواجهات؟ وبعبارة أكثر تحديداً: ما العناصر الثقافية والحضارية الجذابة والمغرية في عالم الإسلام التي يمكن أن تكون مطلوبة ومرغوبة من العوالم الثقافية الأخرى، سواء لحل مشكلات تلك الأمم أو لقيمتها الجمالية في ذا ا؟ وإذا كانت العلاقة الممكنة بين الثقافات هي علاقة التأثير والتأثر، فما هي مداخل تأثير الثقافة الإسلامية في الثقافات الأخرى؟

الإجابة عن السؤال السابق استوجبت من الدكتور جدعان تصنيف الثقافات العالمية إلى مجموعتين أساسيتين:

- حضارات الأعماق: وهي جملة الحضارات والثقافات التي تتخذ من الزهد والتصوف والتأمل الروحي ديناً، ومن الطمأنينية النفسية ومن الاستعلاء الإيماني غايات جوهرية لها، مثل الحضارة الهندية والديانة البوذية وجماعات السيخ. وفي رأي المؤلف أن الإسلام لا يختلف كثيراً عن هذه الثقافات من حيث الدعوة إلى الطهر والزهد، وترشيد الاستهلاك، ونشر مفهوم التوحيد، وما يتعلق به من قيم العدالة والتسامح والمساواة بين العالمين، وكذلك الدعوة إلى الاستعلاء الإيماني والتشبث بالأخلاق النبيلة الفاضلة ومقاومة تيار الإباحية والفساد في الكون (ص 164).

- حضارات الظواهر: ويعني ا المؤلف كل الثقافات والتجمعات التي تتبنى المنظور الغربي الذي يستند إلى المفاهيم الأساسية الثلاثة:

- المعرفة المؤسسة وفق مقولات العقل ا رد.
- الفرد ذو الكينونة الخاصة والوجود المنفرد المستقل.
- التنمية كمال وغاية للحضارة المادية الساعية إلى الاستغواء والضلال في البناء والعمران.

وعلى هذا المستوى أيضاً يقرر المؤلف أن الإسلام يمكن أن يبني علاقات تواصلية قوية مع الحضارة الغربية على قاعدة "الاستخلاف العمراني" (ص 170)، وهو بعد أصيل من أبعاد الرسالة الإسلامية.

أما الشروط الذاتية التي يمكن أن تؤهل عالم الإسلام اليوم لكي يستفيد من علاقات التواصل هذه فيحددها الكاتب في النقاط الأساسية الآتية:

أ- إعادة بناء صورة الإسلام الكونية بما هو رسالة رحمة وخير وفضيلة وسعادة للإنسانية جمعاء.

ب- نشر ثقافة التسامح المشجعة على التواصل والتفاعل ونبذ كل دواعي الصراع والصدام، تفويتاً للفرص على الأعداء المتربصين، وتقوية للقدرة على هضم الجوانب الإيجابية من الحضارات الأخرى. وخاصة قيم العقلانية والانتظام والحرية.

ج- إعادة تركيب وعينا للحضارة الغربية، وفق تصورنا الثقافي ومصلحتنا التاريخية، وهو ما يمكن أن نطلق عليه مفهوم "الاستغراب" حسب اصطلاح الدكتور حسن حنفي.

د- أن يكون المسلمون مستعدين لمواجهة النتائج العقدية والاجتماعية، التي يمكن أن تترتب على خيار التفاعل والتواصل الآنف الذكر.

ولكن قبل هذا كله ما يضمن نجاح هذه العلاقة التواصلية هي التأليفة الأصيلة التي يقترحها الإسلام بين الروح العقلية المسترشدة بالوحي والمتجهة صوب العالم الموضوعي، والذاتية -التأملات الروحية- المتوجهة إلى جوهر الباطن والمحركة لأشواق الإنسان الباطنية الأبدية؛ هذه الرسالة المتكاملة هي التي تؤهل الإسلام لإرساء هذه العلاقة والانفتاح على الآخرين والاستفادة منهم.

وفي ضوء هذه المحددات الكبرى لما يراه الكاتب من شروط وضوابط، يتعرض للعديد من البدائل والأطروحات السائدة في عالم الإسلام اليوم فينكر مقولة "تصادم الحضارات"، ويحمل على تيارات "الشكلانية الإسلامية الحديثة" أو ما يسميها "بالراديكالية الإسلامية الجديدة"، ويعني ا الحركات الإسلامية التي يعدها سبباً في تجريد الإسلام من قوته الاجتماعية وتعرضه لسياسات تشويه السمعة والتحجيم والتفتيت والإضعاف والإفقار "وتجريد الإسلام من جاذبيته الإنسانية وسحره الكوني" (ص 180-200).

والحقيقة إن مثل هذا القول يدعو للتساؤل:

1- إلى أي حد تصدق هذه الأحكام؟

2- لو صح أن الآخر توتر واستفزته حركة الإحياء الروحي والفكري في العالم الإسلامي فهل يعني ذلك أن الخطأ في ظهور حركة التدين؟ أم أن المعضلة في السلوك العدواني والاستعماري للغرب؟ ومتى كان رضا الغرب مقياساً للصحة والخطأ؟

كذلك يتعرض المؤلف للصراع المحتدم اليوم بين دعاة "التقليد والجمود" ودعاة "الحداثة العلمانية". وفي ضوء ما سبق يصل إلى أن الحل ليس في الاتباع المتشدد للتراث، ولا في الحداثة الجذرية المصادمة لثوابت الهوية الحضارية للأمة، بل في التخفيف من غلواء الفريقين، وأن يقر كل منهما للآخر بحقه في الوجود والتعبير عن نفسه، وأن يكتفى في هذا المستوى بالحد الأدنى من القواسم المشتركة من القيم والمصالح المفتوحة على التحول والتطور، وأن تقوم السياسات العامة على أساس ذلك التنوع الحقيقي في واقع ا تمع.

والحقيقة لو كان الأمر كما يتصور المؤلف لهان الأمر ولاكتفينا بما أقره، منبيين غير معقبين؛ لكن المشكل أعقد من ذلك بكثير إذا ما انتقلنا من طرح المشكل على المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي، ذلك أن الصراع بين العلمانية والدين الذي يعالجه هنا، إنما يطرح على مستوى مشروعية السيادة في واقع الأمة بأبعاده كافة. فا تمع ليس مجموعة غرف معزولة بعضها عن بعض، بل يقوم على ثوابت عقدية وحضارية وعلى هوية جمعية لا بد أن ينضبط لها. إن ا تمع ليس "لوكندة" أو فندقاً يمثل المواطنون فيه مجرد عابري سبيل لكل منهم أن يمارس "حريته الطبيعية" بدون الانضباط وفق أية مرجعية عليا؟ وحتى نكون واقعيين استجابة لدعوة الدكتور جدعان نفسه، فهل هناك في الكون انتظام اجتماعي يتأسس وفق ما يدعو إليه الكاتب باسم "المذهب الإنساني"، هكذا يتجرد مطلق، وبدون أي مرجعية عقائدية مخصوصة؟

ومن نتائج دعوته السابقة أيضاً أن تكون كل النظم والعقائد والأفكار بضاعة في مزاد علني وفي متناول "أجندة" الحوار المفتوح بين الطوائف الاجتماعية، لكن هل يمكن أن يحصل هذا؟ وهل هناك أي مجتمع يحترم هويته يمكن أن يضعها في دائرة المزايدة والنقاش؟ أليس من ثوابت تلك الهوية مقدسات شعوب وعقائد أمة؟ بل هب أن ا تمع كان علمانياً، أليس له ثوابت وقيم ومقومات يحترمها ويعتنقها لا يمكن أن يساوم عليها أو أن يتنازل عنها؟ أليست مبادئ الثورة الفرنسية (الحرية، والمساواة، والعدل) بمنـزلة إنجيل ا تمع الفرنسي؟ وأليست مبادئ الثورة الأمريكية ومبادئ ا تمع الحر الليبرالي الكتاب المقدس للشعب الأمريكي؟

أما الفصل الرابع فيضمنه المؤلف نظرة "بانورامية" متعددة الأبعاد لما سماه "بالعاصفة" التي تلف وجود الإسلام في هذا العصر. وتأتي أهمية هذا المحور من كون الإسلام قد أصبح اليوم طرفاً رئيساً في الصراع الحضاري والسياسي لأسباب كثيرة بعضها يتعلق بأوضاع العالم الإسلامي والتطورات الاجتماعية الحاصلة فيه، وبعضها يتعلق بالنهايات المأساوية للمغامرة الإنسانية فيما كانت تصبو إليه من سعادة ورفاه وطمأنينة. لكن

إشفاق الكاتب وخوفه على المصير الذي يمكن أن ينتهي إليه الإسلام -هكذا بالألف واللام- يدعوه إلى مقاربة الموضوع من أبعاد متعددة.

فهو أولاً يخشى على الإسلام من الرؤى الاختزالية التي تحوله إلى مجرد مشروع سياسي "انقلابي ثوري" يقدم في شكل راديكالي يرفض الحوار والحلول الوسطي، ويرى أن هذه الرؤية (وعلى نقيض ما هو مطلوب اليوم) لن تؤدي إلا إلى تمزيق الأمة، وفك ترابطها، ويؤكد أنه لا بد من إدارة حوار لتوحيد أطراف العالم الإسلامي قواه على تعددها وتنوعها. ولا بد من تقديم حلول وسطى لكل التعارضات القائمة بين التصورات المتباينة التي تشق المجتمع ودوائر الأفكار.

هذا على المستوى السياسي، أما على المستوى المعرفي فيعتقد المؤلف أن حقائق الإسلام في حاجة اليوم إلى صياغات علمية جديدة شكلاً ومضموناً، وفي هذا الإطار يدعو إلى تجديد علم الكلام بشكل يستجيب لتطورات المعرفة الإنسانية ومنطقها الحديث.

وحتى يحافظ الإسلام على مكانته بين بقية الديانات والحضارات، يؤكد المؤلف أن الإسلام قادر على بناء عالم متطور ومتقدم، وأن يوجد المؤسسات التي تسهر على التمكين لقيمه في المجتمع وعلى إنجاح مشروعه التنموي، بل والتبشير به على المستوى العالمي.

أما مسألة علاقة "الآخر" -والغرب تخصيصاً- بالمشروع الإسلامي فيرى المؤلف بصددها أنه لا وجود لمؤامرة خارجية تقصد تدمير الإسلام لذاته، وحتى إن وجدت بعض المؤشرات على ذلك، فإنه يدعو إلى أن نكون واقعيين في فهم أسبابها، إذ تبدو تلك التحركات مبررة لحماية مكاسب تاريخية للغرب ليس من السهل التنازل عنها. وفي ضوء اختلال توازن القوى الذي أشار إليه في الفصل السابق، يرى أن الصدام ليس في صالح المسلمين ولم يبق إلا إعادة صياغة المطالب بشكل يحفظ للغالب بعض المصالح.

ومن القضايا التي أثارها المؤلف على هامش هذا المحور الصراع المحتدم اليوم بين "القوى الدينية" ومؤسسة الدولة في مجتمعات المسلمين، ذلك الذي أدى إلى استنـزاف قوى الطرفين دون أن يؤدي إلى غلبة أي طرف؛ ويقترح في هذا الإطار حالة من التوافق تتحقق فيها القوامة في نفس الوقت للدين والدولة والدستور"، حالة دستورية تتوافر فيها للدين المؤسسات الضرورية لرعايته وصونه ونمائه على الوجه السوي، ويتمتع فيها المواطن بممارسة حقوقه الإنسانية كاملة في ظل دولة ديمقراطية يتيسر فيها للمجتمع العيش وفق احترام الإرادة الجماعية الغالبة" (ص 254).

إن حالة التوافق أو التعايش هذه التي ينادي ا المؤلف تستند إلى رؤية تطابق بين مقاصد قيام الدولة الحديثة ومقاصد الشريعة الإسلامية في جوهرهما، وأي تعارض يمكن أن يقوم هنا فلن يكون إلا تعارضاً شكلياً يمكن حله عن طريق "التحرر الثقافي مما هو غير إنساني (في المنظور الحديث)، أو بإعادة النظر في الأشكال الزائفة من معتقداتنا وعاداتنا الذاتية (المنسوبة للدين) التي رسخها ضعف الاجتهاد والجمود على الموجود" (ص 262).

ويختم الدكتور جدعان ويبقى الشرط الوحيد لتحقيق التوافق السالف الذكر "هو بناء فكر إسلامي اجتهادي حديث يقدم صيغاً ملائمة للعصر، ويجعل أطروحات الإسلام تعانق القيم الحديثة" (ص 262). ويحدد المؤلف وظيفة هذا الفكر في إجراء ضرب من الحوار الاجتهادي الذي يبذل كل الوسع لسبر أغوار "الممكنات الشرعية" الجديدة بتحقيق المصالحة الرحيمة مع الدولة، وبإنفاذ سمة التراحم واليسر في أحكام الشريعة"، و ذه الصيغ التعادلية تقع الاستفادة من المخزون القيمي للإسلام الرحيم المعتدل، مع الاحتفاظ بما وصل إليه العقل البشري من قيم الانتظام والعقلية في الإدارة والتيسير.

كتابه بالفصل الخامس الذي يدعو فيه إلى بناء علاقات تواصلية مع "الذات" ومع "الآخر" على كل المستويات الفردية، والعائلية، والاجتماعية، والدولية، علاقات تقوم على الحوار والانفتاح والاستعداد لاحترام الرأي الآخر مهما كان مختلفاً، وعلى احترام حقوق الأفراد الطبيعية وحقوق الطوائف والجماعات -المسائل الأكثر جوهرية في الحياة الإسلامية على أبواب القرن الحادي والعشرين- ويمكن تلخيص أطروحته في هذا الصدد في النقاط الآتية:

1- لا بد من إرجاع أسباب الانحطاط إلى أسباب واقعية تاريخية وليس إلى أسباب أنثروبولوجية طبيعية.

2- النظر إلى أن الخلل العميق في حياتنا الخاصة والعامة لا يكمن في تكوين العقل ولا في بنيته، بل يكمن بالأساس في طبيعة أفعالنا وأنماط سلوكنا.

3- إن الدواعي الحقيقية للانطلاق والنهوض مشروطة بإعادة النظر في طبيعة علاقاتنا بالتراث وبالعوالم الأخرى المحيطة بنا سواء كانت حضارات أعماق أو حضارات ظواهر.

4- إعادة النظر في القراءات الأيديولوجية للإسلام السائدة اليوم، وهو ما سماه في الفصل الرابع "بالمشكل الإسلامي".

أما الموجهان الأساسيان اللذان قادا المؤلف في هذا العمل النقدي النافذ فهما:

أولاً: استهداف الجدوى الواقعية، الأمر الذي عصمه من الدخول في مناقشات ومجادلات في قضايا نظرية أقرب إلى الميتافيزيقا منها إلى الواقع.

ثانياً: النـزوع الإنساني، بمعنى وضع أسس "مذهب إنساني" دون تحديد أو تخصيص. ويمكن تجميع خيوط هذا المذهب باستقراء جملة نقاط من داخل النص ذاته ومنها:

- الإيمان العميق بأهمية التواصل مع الآخرين على قاعدة التراحم والمحبة والتعاون.
- الرجاء وعدم اليأس من إمكانية التغيير.
- بالرغم من وعي المؤلف لأهمية وظيفة العقل وقوته في إضفاء الانتظام على الظواهر، وجعلها في متناول التفسير والتأويل، إلا أنه يأبى استبعاد أهمية الأبعاد الأخرى للكينونة الإنسانية (العواطف، والأحاسيس، والمشاعر، والإرادة).
- مع إقرار الكاتب بأهمية الحقائق المباشرة للواقع، فإن ما يميزه في سياق المذهب الإنساني الذي يدعو إليه هو محاولة توظيف تلك الحقائق بشكل يلطف من حد ا ويخفف من بشاعتها ويجعلها تحت السيطرة والنفوذ، ومن تلك الحقائق حقيقة الصراع في الوجود.
- تأكيد مرونة العقائد والأحكام الفكرية ونفي الإطلاقية والوثوقية، لأن الواقع الذي يتحرك باستمرار، وفي اتجاهات متعددة، لا يمكن مواجهته بعقائد متصلبة أو أفكار إطلاقية.
- الإيمان العميق بأهمية الذات المتحررة والمثقفة والواعية بمعطيات الواقع وقواه والمتفاعلة مع عناصره إيجابياً والمؤمنة بأهمية الأبعاد الروحية العميقة للظاهرة الإنسانية.
- الدعوة إلى الاندماج الثقافي بصورة إيجابية قائمة على أساس الخصوصية والاستقلال.

هذه جملة المعالم العامة للبديل الذي يدعو إليه المؤلف.

أما على المستوى المنهجي فإن هيكلة النص تبدو واضحة ومساعدة على فهم المادة التي أراد المؤلف أن يبلغها، على الرغم من كثافتها وتنوعها وتشعب محاورها. ففي الفصل الأول اكتفى بوضع المبادئ والمنطلقات التي سيوظفها في معالجة قضايا الكتاب، التي أفرد لكل منها فصلاً مستقلاً.

وقد حاول الكاتب أن يلتزم في كل باب من أبواب الكتاب بالمواجهات العامة التي وضعها في الفصل الأول، غير أن ذلك لم يمنع من كثرة الاستطرادات والتوغل بعيداً في معالجة بعض القضايا التي تعد ثانوية بالنسبة لجوهر الإشكالية، مثل مفهوم الحداثة،

ومراحلها ومواطنها... وربما حدث ذلك بسبب سعة اطلاع الكاتب وسبق معالجته القضايا نفسها في مؤلفاته السابقة.

ومما يؤخذ على هذا الدراسة من الناحية الشكلية عدم التوثيق، إذ لا نجد من أول الكتاب إلى آخره أي توثيق لما ورد في متنِهِ من إشارات إلى مدارس فكرية ومفكرين وإلى أطروحات بعينها، وكأن الكاتب في مقام إلقاء محاضرة، لا كتابة وتدوين...

ويمكن أن نلاحظ كذلك استعمال المؤلف بعض الألفاظ والعبارات التي قد تنال من القيمة التنظيرية للكتاب مثل كلمة "خيرورة" على وزن "صيرورة" (ص 13)، وعبارة "أن يقبل الواحد أوراق اعتماد الآخر" (ص 42) أثناء حديثه عن ضرورة إرساء ثقافة التحاور، وإطلاق نعوت لا تتوافق ومسميا ا كتسمية قضية إلقاء والقدر بعقده سوفوكليس.

أما من حيث المضمون فيمكن أن نبدي الملاحظات الآتية:

1- لقد ألحّ الدكتور جدعان كثيراً على عدم أولوية نقد العقل بالنسبة إلى الاهتمام بالسلوك والعواطف. السؤال: هل حقاً نحن في حاجة إلى تجاوز "نقد العقل" وإضعاف الاهتمام به؟ وهل تغلّب حكم العقل لدينا على حكم العاطفة حتى ندعو إلى مزيد من العاطفية؟ وهنا أعتقد أن الكاتب قد أفرط في معالجته للقضايا بالتركيز على المستوى الفردي دون المستوى الجماعي؛ ويبدو أن ذلك الإفراط جاء رداً على موقف الذين اهتموا بـ "نقد العقل" في إطار مشروع الإصلاح، مغفلين الموضوع على مستوى السلوك الفردي أو على مستوى القوى والملكات الفردية، ومركزين على أنماط الانتظام الاجتماعي وطريقة صياغة النظم ورسم الخطط والاختيارات.

2- والملاحظة نفسها يمكن أن تنطبق على مناقشة المؤلف لمسألة الصراع بين العلمانية والإسلام، فالأمر لا يقتصر فقط على قضية الاعتقاد الفردي وشروطه بل يتعلق كذل بشرعية السيادة والإنفاذ في الحياة العامة.

3- يلاحظ القارئ وهو يتابع الطريقة التي يطرح ا المؤلف قضايا الفكر الإسلامي نـزعة إلى المطابقة بين الإسلام من حيث هو دين جاء به الوحي الإلهي، وسواه من مقالات البشر ونظريا م ومنظوما م الأيديولوجية، وإلا فما معنى قوله مثلاً في ص (246): "هذا الوضع بالذات هو الذي يفرض اليوم، تأملاً خاصاً وتفكيراً أخص في مستقبل الدين من الدولة العربية الحديثة"، حيث يبدو الإسلام مجرد معطى من المعطيات المكونة للتراث العربي الإسلامي؟ ويبرز هذا التشويش أكثر في ص (219) حيث يقول: "ومرجعيات الإسلام الجوهرية: الوحي والاستخلاف، والتراث الحي ومعطيات الواقع

المباشر"، فما المقصود ـذه المرجعيات هنا؟ وما العلاقة بينها؟ وهل هي على وزن واحد بحيث نتلقى الإسلام منها؟ أم أن الإسلام الذي يتحدث عنه الدكتور جدعان هو إسلام علم الأنثروبولوجيا الذي لا يمثل الوحي الإلهي فيه إلا عنصراً ضمن عناصر أخرى؟ ثم يضيف قائلاً في الصفحة السابقة نفسها: "إن الإسلام في أزمة"، فأيهما في أزمة الإسلام أم المسلمون؟

بقي أن أشير في النهاية إلى أن الكتاب قد حوى كثيراً من الزوائد التي كان من الممكن الاستغناء عنها، إذ إ ا أضفت على أطروحات الكتاب الكثير من الغموض وجعلت رسالته لا تنفذ إلى عقل القارئ بيسر ووضوح.

وختاماً، فإن ما أبديناه من ملاحظات وما أجريناه من حوار مع أطروحات الدكتور فهمي جدعان لا يغض من قيمة الكتاب، إذ تبقى لهذه الدراسة ميزة خاصة، وهي أ ا تقدم رؤية تأسيسية سيكون لها ما بعدها؛ فلأول مرة يتجاوز سؤال الإصلاح دائرة "نقد أساليب التفكير" ليتناول دائرة "أنماط السلوك والأفعال والقيم"، وهي دائرة تمثل حقاً عائقاً أساسياً لتقدم مجتمعاتنا.

منهج النبي ﷺ في حماية الدعوة
والمحافظة على منجزاتها خلال الفترة المكية

المؤلف: **الطيب برغوث**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، سلسلة الرسائل الجامعية (17)، الطبعة الأولى، 1416هـ/1996م (530 صفحة).

محسن محمد صالح*

تقديم

يذكر المؤلف أن السبب الرئيس الذي دفعه للاهتمام بالموضوع، هو الإجابة على التساؤل المتعلق بكيفية المحافظة على منجزات العمل وحماية إطاره المرجعي بصفة عامة، باعتبار ذلك مشكلة جوهرية من مشكلات البناء الحضاري.

أما لماذا اختار هذا العنوان: "منهج النبي ﷺ في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها خلال الفترة المكية"، فبسبب الطابع "النموذجي الفذ" الذي تكتسبه الحركة النبوية المعصومة بالنسبة لغيرها من التجارب البشرية الأخرى، والسعي إلى لفت الأنظار إلى الاتباع الأصوب لرسول الله ﷺ، والتأسي الأمثل به..." وهو ما يلزم دعاة المشروع الإسلامي بالعمل على الارتقاء بفهمهم وأدائهم الرسالي...".

ويرى المؤلف أنه رغم التعدد الخصب لزوايا رؤية السيرة النبوية، فإن العناية "بالمنهج" ظلت قليلة، مما دفعه إلى محاولة تقديم قراءة "للحركة النبوية" في اتجاه البحث عن هذا الموضوع (43-46).

والمؤلف لا يخفي أن انشغاله بهموم العمل الإسلامي المعاصر، ومحاولة الوصول إلى منهجية سليمة، تضمن عدم تسرب الخلل إلى مضمونه المرجعي، وحمايته من التشويه، والتحريف، والاختزال في كل مراحل الطريق، وضمان روح الاستمرارية، والمحافظة على المنجزات، واستثمارها بفاعلية... كل هذا جعله يقدم على دراسة هذا النموذج التطبيقي الفذ الذي تكمن من تجاوز هذه "الإشكالية الكبرى". وتبدو واضحة روح

* دكتوراه في التاريخ الحديث من جامعة الخرطوم 1993، أستاذ مساعد في قسم التاريخ، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

المؤلف الحريصة الحادبة، المستلهمة للدروس والعبر، التي تسعى لتشكيل رؤية منهجية من خلال الدراسة، حيث يمكن الاستفادة منها في الواقع المعاصر.

غير أننا لا نجد جواباً لتساؤل يلح علينا وهو لماذا المرحلة المكية فقط، وبالذات؟ ولماذا لم يقم المؤلف، سعياً إلى تكامل الرؤية والمنهج، بدراسة المرحلة المدنية مع المرحلة المكية؟ وبطريقة أخرى، هل تكفي المرحلة المكية لاستخراج منهجية نبوية واضحة متكاملة في حماية الدعوة والمحافظة على منجزا ا؟ أم أن هذه المنهجية نفسها إذا اقتصرت على مرحلة معينة فتكون مجتزأة من صورة أكبر وأوسع، مما قد يصيبها بنقص أو قصور؟

والمسلمون المهتمون بالعمل الإسلامي لن يقفوا في محاولة الاقتداء والتأسي واستلهام العبر على مرحلة دون أخرى، ولعلنا نجد الإجابة على سؤالنا في أن تضمين المرحلة المدنية قد يطيل البحث ويضاعف حجمه (الكبير أصلا؟)، ولكن تبقى هذه الإجابة غير كافية إذا ما عرفنا أن مقدمات الرسالة وتمهيدا ا "والراعي حول الحمى" أخذ من حجم الكتاب البالغ (350) صفحة، حوالي 268 صفحة، أي أكثر بقليل من نصف الكتاب، ولو أن الباحث اختصر هذه المقدمات لاتسع ا ال للمرحلة المدنية ولأمكننا الاطلاع على منهجية متكاملة على يد باحث جاد مثل الطيب برغوث. وقد نجد إجابة أخرى على تساؤلنا في أن المرحلة المكية تمثل مرحلة "استضعاف" أو مرحلة ما قبل الدولة الإسلامية، وهي مرحلة مشا ة لما يعانيه المسلمون اليوم، وبالتالي يحتاجون إلى وعيها ومدارستها بصورة أكثر تركيزاً.

ولكن الدعوة في المرحلة المدنية عانت من حالات استضعاف كما وصف الله سبحانه وتعالى حال المسلمين في غزوة الخندق فقال: ﴿إِذْ جاءُوكُم مِن فَوقِكُم ومِن أَسفَلَ مِنكُم وإِذْ زاغَتِ الْأَبصار وبلَغتِ الْقُلُوب الْحناجِر وتظُنونَ بِاللهِ الظنونا﴾ (الأحزاب:10) ، وعانت من الهزيمة في "أحد" قبل ذلك. وعانت بشكل عام من حروب الكافرين، وكيد المنافقين ومؤامرات يهود المدينة وخيبر... واستطاعت الدولة الإسلامية النمو بمجاهدات منهجية، واستراتيجيات دعوية جهادية، مكنتها من تجاوز مرحلتها الجنينية إلى تحقيق وحدة إسلامية لكل جزيرة العرب؛ وهي أمور من أشد ما يحتاج إليها المسلمون في واقعنا المعاصر.

قسم المؤلف بحثه إلى ثلاثة أبواب، غير أنه قدم لها تمهيداً شرح فيه المفاهيم الأساسية للدراسة مثل مفاهيم: الدعوة، والمنهج، والحماية، والمنجزات، والمحافظة.

ويهمنا هنا أن نشير إلى ما يقصده بالمنهج النبوي وهو "الكيفيات العملية المنظمة التي كان النبي ﷺ يعرض ا الإسلام على الناس، ويواجه ا مشكلات الواقع والدعوة، ويحرك بوساطتها الأحداث من حوله بما يضمن حماية محتوى الرسالة لدعوته، ويحافظ على منجزا ا، ويحقق أهدافها في الخلق".

واستخدام مصطلح "المنهج النبوي" هو استخدام حديث شاع كما يذكر الدكتور طه جابر العلواني في تصديره القيم للكتاب في الخمسينيات والستينيات من هذا القرن للدلالة من بعض الفئات الإسلامية على وضوح طريقتها في العمل وحجيته وارتباطه بسنة الرسول ﷺ وتأكيد حتمية نجاحها ما دامت تنهج المنهج نفسه (ص 27)، ويضيف العلواني: إن استخدام المنهج هنا هو استخدام للمعنى اللغوي بمعنى السبيل أو الطريق، وليس المعنى الاصطلاحي حيث فسر ابن عباس (ي الله عنهما) المنهج بالسنة النبوي بجملتها و"الشريعة" بالقرآن في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جعلْنا مِنكُم شِرعةً ومِنهاجاً﴾ (المائدة: 48).

يدرس المؤلف في الباب الأول (ص 77-153) غاية الدعوة الإسلامية وخصائصها المبدئية الكبرى، وهو ينقسم إلى فصلين. يدرس الفصل الأول: غاية الدعوة الإسلامية وآفاقها الرسالية الكبرى (ص 77-114)، ويشير الباحث إلى عناية الإسلام بالوجود الإنساني، وأن غاية الدعوة الإسلامية على مستوى عالم الشهادة هي "تمكين الإنسان من تحقيق مستوى استخلافي راق وفق ما تتيحه له ظروفه وإمكاناته في عصره" (ص 80)، ويشير إلى عناية الإسلام بالمصير النهائي للإنسان في الآخرة والاهتمام بوراثة الجنة بوصفها غاية ائية للوجود الإنساني. ويتحدث المؤلف كذلك عن عناية الإسلام بالاستخلاف هدفاً استراتيجياً، يحدد مفهوم الاستخلاف، وأبعاده الكبرى المتمثلة في الترقي المعرفي، والترقي الروحي، والترقي الأخلاقي، والترقي العمراني، ومنهج الاستخلاف في السعي لتحقيق هذه الأبعاد بصفة مستمرة تمكن كل جيل من تقديم عطائه الحضاري.

أما الفصل الثاني (115-153)، فيدرس: الخصائص الكبرى للدعوة الإسلامية ويلخصها في خمس خصائص:

1- النـزعة العلمية، 2- الصبغة التوحيدية، 3- الطبيعة الشمولية، 4- النـزعة الواقعية، 5- التوجه العالمي.

ولا ندري هنا ما مدى دقة استخدام مصطلح :"نـزعة" في التعبير عن خصائص الدعوة الإسلامية؟ وقد تعمد المؤلف أن يقدم في ذكره للخصائص النـزعة العلمية على الصبغة التوحيدية، رغم أنه من المعروف أن الخاصية الكبرى المتعارف عليها بين العلماء والدارسين هي "التوحيد"، وهو اللفظ الذي يعرف به الإسلام عادة، والشهادة لله بالوحدانية هي شعار الإسلام، والمدخل الأول إليه. ويدافع المؤلف عن رأيه لاعتقاده بأن العلم بمفهومه الإسلامي الشامل للسنن الدينية والطبيعية أو الكونية العامة، هو المدخل الطبيعي الضروري لأي اعتقاد أو إيمان سليم وعمل صحيح صالح من شأنه أن يحقق مستوى لا بأس به من عمارة الأرض. ولكن، هل يمكن قبول هذا المنطق؟ فهل نقدم الوضوء -وهو شرط الصلاة- على الصلاة نفسها؟ إن التقديم هنا "فني" يلزم الشيء، ولكنه لا يسبقه أهمية ومقداراً.

ويدرس في الباب الثاني (ص157-268)، طبيعة المرحلة المكية وأهداف الدعوة فيها. وهي ينقسم إلى ثلاثة فصول. الفصل الأول (ص157-191) بيئة الدعوة في المرحة المكية، حيث يشير الباحث إلى وضعية عالم ما قبل الإسلام فكرياً، وعقدياً، واجتماعياً، وسياسياً؛ ويدرس الفصل الثاني (193-235) التكليف الرسالي للنبي ﷺ وبداية الدعوة. أما الفصل الثالث (ص 237-268) فيدرس: أهداف الدعوة في المرحلة المكية ويلخصها في بناء المنظومتين العقدية والفكرية، وإرساء أسس بناء المنظومة الاجتماعية، والإعداد لبناء الدولة.

وهكذا علينا أن نسير في دروب وثنايا 268 صفحة أو (243 صفحة) إذا حذفنا تصدير د. العلواني قبل أن نصل "لاهثين" إلى ما وافق الباحث نفسه وقرر أنه "صلب الموضوع" (ص 273)، وهو الباب الثالث (269-449)، الذي يحمل عنوان: التحديات التي واجهتها الدعوة في الفترة المكية، ومنهج مواجهتها. وقد قسم الباحث العهد المكي إلى ثلاث مراحل توزعت على ثلاثة فصول.

درس في الفصل الأول من الباب الثالث (ص275-317) مشكلات الدعوة في المرحلة التأسيسية الأولى ومنهج مواجهتها. وقد حدد مدة هذه المرحلة بثلاث سنوات منذ 610م إلى ‍ ‍اية السنة الثالثة للبعثة، أما الإطار المكاني فقد اقتصر التركيز فيه على الدائرة المكية أو القرشية. ولاحظ المؤلف أن هذه المرحلة لم تكن سرية مطلقة. أما أهداف الدعوة في هذه المرحلة فكانت بناء القاعدة الجهادية أو الطليعة بحيث تكون صورة نموذجية حية للإسلام. أما المشكلات التي واجهتها الدعوة فتلخصت في مشكلة

بناء النواة الجهادية الأولى للدعوة، وكيفية تحديد الأشخاص ودعو م ومتابعتهم وتكوينهم، والتوفيق بين ممارسات الشعائر وعدم استفزاز قريش. ثم مشكلة المحافظة على النواة وحمايتها.

ويرى الباحث أن خطوات النبي ﷺ في مواجهة هذه المشكلات كانت مضبوطة منسقة مدروسة لا مكان فيها للعفوية والارتجال وسوء التقدير. ولمواجهة المشكلات اعتمد الرسول ﷺ أسلوب الاتصال الفردي الانتقائي القائم على المعرفة الشخصية لقابليات الأفراد ومدى استعدادهم للتجاوب. وتمكنت قيادة الدعوة التي شكلها ﷺ من تمثيل ا تمع المكي كله. فقد مثلت بطون قريش كلها كما مثلت طبقات ا تمع. فتحقق في هذه المرحلة إسلام واحد وثلاثين رجلاً من قريش وأبنائها، وأربعة عشر رجلاً من الموالي والحلفاء، واثنتي عشرة امرأة موزعة على سبعة بطون، وثلاثة أفراد من قبائل أخرى. وواجه عليه الصلاة والسلام مشكلة الاستيعاب التربوي للأفراد من خلال التربية الفكرية، والروحية، والسلوكية، واستخدام بيته وبيوت الصحابة وشعاب مكة محاضن للتربية، أما مشكلة حماية هذه "الطليعة الجهادية" فواجهها من خلال إعطاء الأولوية لبناء القدرات الذاتية للدعوة، وتبني سياسة تفادي المواجهة المبكرة مع المتجمع، وتحقيق الانضباط الأمني والانضباط الاجتماعي، والسعي لتأخير المواجهة مع الزعامة الجاهلية.

أما الفصل الثاني (ص 319-383) فتحدث فيه عن تحديات المرحلة التأسيسية الثانية ومنهج مواجهتها. وحدد زمن هذه المرحلة القرشية ومحيطها القريب. وتحددت أهداف هذه المرحلة في مواصلة بناء القاعدة الجهادية، وفي إنجاز المرحلة الأولى من انفتاح الدعوة على ا تمع.

أما التحديات فقد قسمها المؤلف إلى ثلاثة مستويات، الأول: مستوى الدعوة وقياد ا وتلخص في النيل من مصداقية الدعوة والداعية، وا امه بالشعر والجنون والسحر... إلخ. ومحاولة إسقاط حماية أبي طالب وبني هاشم عنه، والسعي لاحتواء الدعوة من خلال العروض المغرية بالمُلك والمال والشرف والزواج...، ومحاولة التهوين من أمر الدعوة بتقديم أسئلة تعجيزية، وتصعيد وتائر الاضطهاد والإيذاء، ثم في محاولة خنق الدعوة وأهدافها والمحافظة على منجزا ا من التبديد والهدر والصمود في وجه محاولات الاحتواء والضغوط والمعاناة. وتعاملت القيادة بمرونة مع معطيات الواقع بما يضمن حماية الدعوة والسير قدماً نحو الأهداف المنشودة. وهي مرونة منضبطة وعت

سلطان القبيلة وعادا ا واستفادت منه. كما استفادت قيادة الدعوة من تناقضات القوى المضادة. واستمرت على ثبات سير ا وانسجامها مع أطروحات الدعوة، وحرصت على ضمان استمراريتها.

أما المستوى الثاني فهو خاص بقاعدة الدعوة: وكانت أهم التحديات الدخول في صراع غير متكافئ مع القوى المضادة، ومشكلة تأثير عنف المواجهة وطول أمدها على ثبات الأتباع. وقد واجه الرسول عليه الصلاة والسلام هذا الصراع غير المتكافئ مع القوى المضادة، بالسعي لإبعاد أتباعه عن جو الصراع، وفي توطينهم الروحي على الانضباط النفسي. وواجه المشكلة الثانية من خلال تدعيم الجبهة الداخلية، وإعطاء الأمل للأتباع والمرونة في مواجهة متاعب أصحابه.

وكان المستوى الثالث هو التحديات الخاصة بقاعدة ا تمع: وتمثل في الصراع مع قريش على القادة الاجتماعية. وقد وطن عليه السلام نفسه في مواجهة هذا التحدي على طول النفس، وضبط الأعصاب، ومواصلة الاحتكاك والدعوة والدفع بالتي هي أحسن.

وحققت الدعوة منجزات هامة في المرحلة الثانية، تمثلت في زيادة أعداد المسلمين، وفي خلخلة النظام الاجتماعي الجاهلي.

وقد درس الفصل الثالث: تحديات المرحلة التأسيسية الثالثة ومنهج مواجهتها (ص 385-449). أما زمن هذه المرحلة فهو ثلاث سنوات من وفاة أبي طالب وحتى الهجرة إلى المدينة المنورة. وفي هذه المرحلة توسعت دائرة الاتصال والدعوة إلى كل من يمكن أن يتصل به من قبائل العرب. وتمثلت الأهداف: حسبما يرى الباحث في ثلاثة أمور:

1- مواصلة بناء القاعدة الجهادية.
2- مواصلة الانفتاح على ا تمع.
3- البحث عن موقع جديد للانطلاق.

أما التحديات التي واجهت قيادة الدعوة فتمثلت أيضاً في ثلاث نقاط، أولها: فقدان الحماية وتصاعد المواجهة بعد وفاة أبي طالب، وثانيها: مخاطر استدراج الدعوة للتنازل، وثالثها: محاولة التصفية الجسدية. وتلخص سبيل رسول الله ﷺ في مواجهتها بالبحث عن سند اجتماعي جديد للدعوة، وفي الاستفادة من قوانين ا تمع وأعرافه في حماية قيادة الدعوة، وعدم الاستنكاف من الإفادة من خبرات غيره، وفي الاستعصاء

على المساواة والاستدراج، وفي الإحاطة بالخريطة النفسية والاجتماعية لبيئة الدعوة، وفي المبدئية العالية.

وتمثلت التحديات المتعلقة بقادة الدعوة في اشتداد عنف المواجهة لأتباع الدعوة، وفي مشكلة تفرق قاعدة الدعوة وضعف الصلة ا، خصوصاً بعد هجرة بعض الصحابة واستقرارهم في الحبشة.

أما سبل مواجهة هذه المشكلات فتمثلت في توطين قادة الدعوة على تحمل تبعات البناء، وطمأنة الأتباع على المستقبل، وتمكينهم من الاستفادة من أعراف ا تمع وتقاليده، ومحاولة الحد من ضغوط القوى المضادة من خلال مكانة أتباعه. ولمواجهة مشكلة تفرق قادة الدعوة فقد عني ﷺ بتجميع هذه القاعدة وتكوينها، والعمل على دعم "التنظيم السياسي" له بإشراك الجماعة باختيار أفضلها للقيام بشؤو ا، وحرية تبادل الرأي، وتحديد الصلاحيات وضبط المسؤوليات بدقة، والإشراف والمتابعة لضمان فعلية الإنجاز في العمل.

وتلخصت التحديات المتعلقة بقادة ا تمع في محاولة قريش لتسميم ا تمع وتعبئته ضد الدعوة. وقد عالج رسول الله ﷺ ذلك من خلال الاتصال المكثف ذه القاعدة وفتح آفاق الحياة أمام الناس، وشعور الناس بالعمق الإنساني الكبير في شخصه ﷺ وعنايته ﷺ الخاصة بالعلاقات الإنسانية.

ومن خلال هذه المرحلة تمكن ﷺ من بناء جماعة نوعية قوية متعددة الفئات والطبقات. وتوسع أمر الدعوة واستحوذ على اهتمام الناس. وتمكن من إيجاد موقع مناسب للانطلاق في بناء الدولة.

وبعد الانتهاء من عرض قضايا الباب الثالث أفرد المؤلف خاتمة حول نتائج الدراسة وآفاق الإفادة منها اليوم. فهو يرى أن حماية الفكرة والمشروع من عوامل التحريف والاختزال والتشويه والمحافظة على المنجزات بأقصى فعالية هي من مقاصد الإسلام الكبرى. ويحدد الباحث منجزات الدعوة في المرحلة المكية كما يأتي:

- على مستوى بناء المنظومة العقدية: نجحت في هدم بنيان الميراث العقدي للمجتمع الجاهلي، وبناء جيل يحمل رسالة للعالمين.
- على مستوى بناء المنظومة الفكرية: خلخلت الأوضاع الفكرية السائدة وبنت ذهنية جديدة قائمة على التفكير الموضوعي المنطقي.

- على مستوى إرساء منظومة اجتماعية جديدة: نجحت في إرساء أسس جديدة تضمن قيام حياة اجتماعية متوازنة، وتحقق الكرامة الإنسانية.

- على مستوى شروط الانطلاق في بناء الدولة: نجحت في بناء قاعدة بدأت انطلاقتها إلى المدينة المنورة.

- على مستوى تحقيق انفتاح الدعوة على ا تمع نجحت في إبلاغ صوت الدعوة إلى بلاد العرب.

ويحدد الباحث موقع هذه المنجزات من الأهداف السياقية (الاستراتيجية) الكبرى للدعوة عموماً، فيرى أن المرحلة المكية مرحلة وسطية أساسية لتهيئة الشروط الموضوعية الكفيلة لإنجاح النموذجية الأولى للخلافة الإنسانية.

أما النتائج التي توصل إليها الباحث على مستوى المنهج النبوي في حماية الدعوة والمحافظة على منجزا ا، فيرى أن النجاح الذي حققته الدعوة يعود إلى المنهج الذي اعتمده ﷺ في عملية الهدم والبناء، أما المعالم الرئيسة الكبرى وراء هذا النجاح فهي:

1- **المبدئية:** بالتزامه ﷺ في سلوكه، ومواقفه، وعلاقاته بمقررات الدعوة وثوابتها.

2- **الواقعية:** بالتعامل الموضوعي مع الواقع الإنساني في أبعاده الفطرية الثابتة، وما يطرأ عليها من أوضاع وملابسات لتكييفه تدريجياً مع سنن الله في الآفاق والأنفس والكتاب، وترقيته إلى المستوى الاستخلافي الممكن.

3- **الفعالية:** بالقدرة على الاستفادة القصوى من الظروف والإمكانات المتاحة.

4- **الاستمرارية:** بالاندفاع المنهجي المتواصل نحو الهدف، مهما طال أمد التحديات.

5- **استراتيجية الإحسان:** باتسام علاقته ﷺ بغيرها من الناس بالروحية الأخلاقية العالية، بما فيها من رأفة، وشفقة، ورحمة، بغرض هدايتهم إلى الإسلام.

6- **الاستعانة:** بطلب المعونة من الله سبحانه بعد استفراغ الجهد.

ويرى الباحث أنه على مستوى آفاق الإفادة من المنهج في واقعنا المعاصر، فإن على القائمين على العمل الإسلامي الاستفادة من المنهج النبوي، وفي آفاقه "السننية" الكبرى، وخطواته الكلية الثابتة، التي تمثل نتائج الدراسة أهم مفاصله الأساسية. ويؤكد الباحث أن النقاط الست المشار إليها أعلاه هي الضمانات الأساسية التي تتيح للعمل الإسلامي حركة أصيلة قوية.

وأخيراً قام الباحث بتحديد شكل الاستفادة المعاصرة، من التجربة النبوية وإمكانا ا، وحصرها في خطوط، وموجهات عامة، ومنارات يهتدى ا في عمل الدعوة ومجاهدا ا. وقد يقع البعض في محاولة "استنساخ" التجارب السابقة، وإسقاطها بحذافيرها على واقعنا المعاصر. فيجدد لنفسه "مرحلة مكية" أو ما شابه ذلك، دون أن يراعي اختلاف الظروف والمراحل وطبيعة الحياة وتعقيدات الواقع وتشابكاته محلياً، وإسلامياً، ودولياً. وعندما ظهرت إحدى الحركات الإسلامية في الخمسينيات حملت غيرها مسؤولية الإخفاق لأ ا لم تنجح في الوصول إلى الدولة في ثلاثة عشر عاماً (المرحلة المكية)، وأعلنت أنه ستقوم هي بتحقيق ذلك. وقد فقدت هذه الحركة الكثير من مصداقيتها عندما أخفقت في الوصول إلى أهدافها. ولم تصل بعد إلى ما تريد حتى الآن.

إن محاولة "استنساخ النموذج" تحتمل إمكانية الوقوع في أخطاء كبيرة، فمن يمثل في مجتمعات المسلمين اليوم الفئة المؤمنة؟ ومن يمثل الفئة الكافرة؟ وكيف يمكن الاستفادة من العصبية القبلية الكافرة، ومن هو "أبو طالب" الدعوة في الواقع المعاصر؟ إن الرؤى والمنهج الذي اتبعه الرسول ﷺ من الواجب استلهامه في الواقع المعاصر، أما الوسائل والأساليب فهي تفيد المشروعية لكنها لا تستلزم التكرار بالضرورة، كما أن الثمرات التي تحققت على مدى زمني معين، لا تستلزم التحقق في نفس المدى الزمني في الواقع المعاصر.

وتبقى مجموعة من النقاط نود أن نشير إليها في ختام قراءتنا للكتاب:

1- نجح الكاتب في تقديم رؤية موضوعية شاملة للدراسة وفي استخلاص نتائج وموجهات عامة مفيدة.

2- يقدر للباحث جهده الكبير في جمع مادته العلمية وكتابة البحث بشكل مرتب متسلسل الأفكار، وفي الإفادة الطيبة من القرآن الكريم والسنة النبوية، وفي استخدام المصادر الأولية والعودة إلى كتب التراث. كما يحمد له استفادته الجيدة من الكتب الحديثة والمعاصرة مما كتب في السيرة والحركة وفقه الدعوة. ولكن يلاحظ عليه عدم استخدامه لأي من المراجع الأجنبية بلغا ا الأصلية على المستوى العام للبحث، وهو أمر أكثر فائدة من الاعتماد على ترجما ا العربية، خاصة إذا أُريد الرد على آراء المستشرقين وغيرهم.

3- الجانب البشري في حياة رسول الله ﷺ الذي اهتم به الباحث يحتاج إلى وقفة. فقد ركز الباحث على "منهج النبي ﷺ" و"خطته" و"أهدافه"، وأن كان "يخطو خطوات مضبوطة، منسقة، مدروسة، لا مكان للعفوية فيها، والارتجال وسوء التقدير". وإذا كنا نوافقه على أن رسول الله ﷺ هو خير البشر وقدو م، والمنار الذي يهتدى بخطواته، إلا أننا نلحظ في هذه الدراسة أنه جرى التركيز على هذا الجانب دون أن يعطي الجانب "الرباني" حقه الكامل. فلم يجر التركيز بالدرجة نفسها على توجيه الله سبحانه وتعالى المباشر للدعوة, وعلى رعايته لها، وحمايته لرسوله ﷺ من الزلل ومن الأعداء وحمايته في شخصه ﷺ كاملاً، وحتى تتضح النقطة أكثر، فلو كان عنوان الكتاب مثلاً "المنهج الرباني في حماية الدعوة والمحافظة على منجزا ا خلال الفترة المكية"، هل كان سيتغير محتوى المادة كثيراً؟

إن عدم التركيز على هذا الجانب، جعلنا لا نرى تركيزاً على قصة "عبس وتولى..." مثلاً، ولا ﴿إنك لا تهدِي من أَحببت ولَكِن الله يهدِي من يشاءُ﴾ (القصص:56)، وهي من أمثلة الموجهات الربانية التي كانت تتنــزل إليه في سير دعوته.

4- مسألة القيام بتقسيم المراحل، وتحديد الأهداف لكل مرحلة، وكيفية مواجهة التحديات... إلخ، يخشى ألا تفهم في إطارها الصحيح. فتقسيم المراحل وتحديد الأهداف المذكورة في الكتاب هو ما اجتهد الكاتب في الوصول إليه من خلال دراسته للعهد المكي. وهي لا تعني بالضرورة أن رسول الله ﷺ قد قسم المراحل وحدد أهداف كل مرحلة منذ بداية الدعوة في خطة واضحة وبرنامج معين. فلم يقرر رسول الله ﷺ مثلاً في خطة ما أنه ستحدث في السنة العشرة انطلاقة لبناء الدولة خارج مكة...، وإنما كان على استعداد للقيام ذا الأمر قبل ذلك لو أن أهل مكة استجابوا لدعوته. ولذلك يجب ألا يغيب عنا في غمرة التركيز على المنهجية حقيقة ا اهدات التي قام ا الرسول ﷺ استجابة للتحديات في وقتها، واستفادة من الفرص الطارئة. بل إن التخطيط واستفراغ الجهد لا يعنيان بالضرورة النجاح كما حدث في عدم إسلام أبي طالب، وفي عدم استجابة أهل ثقيف للدعوة. وهذا أمر مهم في واقع الدعوة بعد أن أحسنوا التخطيط والعمل، إذ في النهاية يقدر الله سبحانه ما يشاء. ولذلك أحسن المؤلف عندما أشار إلى الاستعانة بالله والتوكل عليه بعد استفراغ الجهد.

5- مصطلح الطليعة "الجهادية" الذي استخدمه الباحث لوصف الذين استجابوا للدعوة في المرحلة المكية، يستحق بعض المناقشة. ولربما كان أقرب إلى الدقة في وصف هذه الفئة، في تلك الفترة المكية، بـ "الطليعة المؤمنة" التي تشكلت وترقت وصلب عودها لتشكل بعد ذلك الطليعة "الجهادية".

6- وفضلاً عما ذكرنا من قبل حول الحجم الكبير للمقدمات والتمهيدات التي أخذت بابين كاملين من ثلاثة، فإن الباحث وقع في التكرار في مواقع عديدة، فعلى سبيل المثال ذكر قصة الحمية العصبية لأبي لهب، بعد وفاة أبي طالب في (ص398)، ثم كررها في (ص 414) في أكثر من نصف صفحة في كل مرة. وفي الإشارة إلى نتائج دراسته على مستوى المنهج النبوي في حماية الدعوة والمحافظة على منجزا ا ذكر المعالم الرئيسة للمنهج في ص (417-436) ثم أعاد نقاطها في (ص 471-472)، ثم أعادها مرة ثالثة في (ص474-475).

وعلى أية حال، فلا تنقص هذه الملاحظات من قيمة الجهد الذي بذله الباحث، ولا من النتائج التي وصل إليها، ولا من أهمية اطلاع المهتمين بأمر الأمة الإسلامية لتحقيق ضتها المعاصرة، على الكتاب وخصوصاً الفصل الثالث ونتائج الدراسة.

المسلمون وكتابة التاريخ

المؤلف: **الدكتور عبد العليم عبد الرحمن خضر**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي** (هيرندن-فيرجينا)

الدار العالمية الكتاب الإسلامي (الرياض)، سلسلة المنهجية الإسلامية (6) الطبعة الثانية: 1415هـ/1995م، (319ص).

سلامة محمد الهرفي البلوي*

تقديم

يعالج هذا الكتاب العديد من القضايا المتصلة بنشأة علم التاريخ، وتطوره، وعلاقته بالعلوم الأخرى، مركزاً بشكل خاص على المسائل المتعلقة بمنهج البحث التاريخي، وفلسفة التاريخ، والقوانين والسنن التي تحكم حركة التاريخ. والناظر في الكتاب يلحظ بشكل جلي الجهد الذي بذله المؤلف في تجلية القضايا التي تناولها، وهي بدون شك قضايا شائكة ما زالت مثار نقاش وأخذ ورد بين المشتغلين بالدراسات التاريخية.

لقد انطلق المؤلف في معالجته لموضوعاته من تصور إسلامي واضح؛ لذا يحسب للمؤلف هذا الجهد في خدمة مشروع إسلامية علم التاريخ. وبعبارة أخرى، فإن هذا الكتاب يحمل في طياته دعوة مخلصة للمشتغلين بالدراسات التاريخية ليوحد جهودهم ويوجهوا طاقا م لخدمة منهج البحث التاريخي الإسلامي؛ ليسد هذا المنهج ثغرة في خدمة مشروعنا الحضاري المعاصر.

إن الهدف الرئيس من تأليف هذا الكتاب كما يقول المؤلف: "إثبات أن (التاريخ) ليس دخيلاً على التفكير الإسلامي ولم يقتبسه المسلمون من غيرهم، بل إن مناهج البحث التاريخي التي عرفتها (أوروبا) إنما اعتمدت بالدرجة الأولى على جهود علماء المسلمين في هذا ا ال... والحقيقة التي أرمي إلى بيا ا هي ضرورة العودة إلى منهج

---

* دكتوراه في التاريخ الإسلامي، أستاذ مشارك في قسم القرآن والسنة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

إسلامي لكتابة التاريخ بعد أن انتشرت في عالمنا المعاصر مناهج منحرفة شوهت قضية الفكر التاريخي في حضارة المسلمين".

ونحن مع المؤلف في دعوته تلك، فالحضارة الإسلامية حضارة مناهج، ففي كل علم من العلوم الإسلامية نجد أصول منهج: أصول الفقه، أصول الحديث (علم مصطلح الحديث)، أصول التفسير... إلخ. وكل هذه العلوم تلتقي عند الأصول الثابتة للمنهج ثم تفترق وتتمايز في دوائر لكل منها منهجه الخاص، ولكن هذه المناهج ما زالت بحاجة إلى مراجعة وإعادة نظر تتخللها عمليات تفكيك وتحليل، ثم إعادة تركيب وصياغة لإعادة الحيوية إليها؛ لتكون قادرة على مواكبة الثورة الهائلة في حقل المناهج، وقادرة على التعايش معها في ظل فلسفة الأخذ والعطاء المتركزة على ضوابط منهجية صارمة.

لقد أثمرت جهود الغرب المكثفة منذ أكثر من خمسة قرون لاكتشاف المنهج الأصلح للتعامل مع التاريخ العديد من النظريات والدراسات التي ترتكز على منطق منهجي واضح، وهي بحق جهود تستحق الاحترام بغض النظر عن موقفنا منها. وفي المقابل لا نكاد نجد جهداً مذكوراً يبذل في العالم العربي لخدمة هذه الغاية. وما لبثت النظريات الغربية المسلحة بقوة الطرح أن فرضت هيمنتها على قطاع لا بأس به من المشتغلين بالدراسات التاريخية في عالمنا الإسلامي مما ترتب عليه هذه الصورة التي نراها في العديد من الكتابات التي اتخذت من الطعن في ثوابت الأمة الحضارية، والتاريخية منهجاً لها متذرعة بالموضوعية والمنهجية التي تم استيرادها من بيئات لها خصائصها الحضارية والمتركزة على تصورات خاصة بتلك البيئات والتي لا تصلح في معظمها لتفسير حركة تاريخنا وفهم كنه حضارتنا الإسلامية. وهذا الإشكال كان ضمن الدوافع الرئيسة -كما تقدم- التي دفعت الدكتور عبد العليم خضر لتأليف كتابه هذا.

مضمون الكتاب والقضايا الرئيسة فيه

وقد جاء كتاب المسلمون وكتابة التاريخ في سبعة فصول مسبوقة بمقدمة. ومن أهم القضايا التي تناولها في الفصل الأول، (المفهوم العلمي للتاريخ وعلاقته بالعلوم الاجتماعية)، فبعد أن بين المدلول الحقيقي للتاريخ والوظيفة الأساسية له، ومكانته المرموقة في فهم معطيات العلاقات الدولية تفسيراً وتحليلاً، نجده يؤكد أن التاريخ السياسي لا يمثل التاريخ الحقيقي للشعوب ولا يمكن استخلاص القوانين والسنن منه، إنما التاريخ الحقيقي هو الذي يرصد حركة الإنسان في مجالا ا الاجتماعية والاقتصادية؛ لذا كانت علاقة علم التاريخ بالعلوم الأخرى علاقة وطيدة.

وتحدث المؤلف في هذا الفصل أيضاً، بعد تناوله لموضوع منهج البحث التاريخي والمراحل التي يمر ا الباحث، عن المناهج المتطورة في حقل الدراسات التاريخية التي ظهرت في السنوات الأخيرة، وخاصة ما يعرف بالمنهج الكمي الذي يساعد على التوصل إلى مؤشرات معينة من خلال الإحصاء والبيانات والجداول. وخلص المؤلف في اية الفصل إلى أن أهمية علم التاريخ تكمن في أخذ العظة والاعتبار، وتجنب الوقوع في الأخطاء.

وأفرد المؤلف الفصل الثاني لعلم التاريخ عند المسلمين، مؤكداً أن عملية التدوين التاريخي نشأت مستقلة في موضوعا ا وتقويمها الخاص عن تاريخ الأمم الأخرى، وبالتالي لم يكن التاريخ الإسلامي استمراراً أو صلة للتواريخ القديمة، وإنما هو تاريخ إسلامي خالص أسهمت عدة عوامل في تطوره وازدهاره.

وتتبع المؤلف في هذا الفصل مسيرة التأليف التاريخي بشكل مختصر مشيراً إلى بعض مناهج كبار المؤرخين، وخلص في اية هذا التتبع إلى اعتبار تاريخ اليعقوبي وتاريخ الأمم والملوك، ومروج الذهب، نماذج للتاريخ الإسلامي العالمي في ذلك الحين، أما التاريخ المحلي فعده المؤلف تعبيراً حياً عن التنوع والوحدة في ا تمعات الإسلامية.

وأكد المؤلف في الفصل الثالث الذي خصصه لمسألة الحياد والصدق في تدوين الحدث التاريخي نـزاهة المؤرخ المسلم، موضحاً أن السر في سلامة الفكر التاريخي في الحضارة الإسلامية هو عدم اتباع الظن والابتعاد عن هوى النفس من جهة، والتشدد في إحراز العلم أو اليقين من جهة أخرى. فواجب المؤرخ العمل على الكشف بأمانة عن القوانين الصحيحة التي توجه مجرى التاريخ، ومن ثم عليه أن يتحرى الدقة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وأن ينظر إلى القضية نظرة شمولية بعيداً عن أية مؤثرات، خاصة في ظل انتشار ظاهرة الوضع والكذب في الأخبار التي تعود حسب رأي ابن خلدون إلى عدة أسباب منها:

1- التشيع للآراء والمذاهب. 2- الثقة بالناقلين. 3- الذهول عن المقاصد. 4- توهم الصدق. 5- الجهل بطبائع الأحوال في العمران. 6- تقرب الناس لأصحاب السلطان وأهل الرتب. 7- الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع. 8- الغفلة وعدم الإحاطة بما يلزم المؤرخ من العلوم والمعارف التي تساعده على تقصي الحقائق.

لذا نجد ابن خلدون يرفض العديد من القصص والروايات في كتب التفسير والسير والتاريخ لتهافتها أمام المنهج الذي وضعه لنقد الروايات. ومن هذه الروايات والقصص: قصة إرم ذات العماد، وبناء الإسكندرية، ونكبة البرامكة... إلخ.

وجاء الفصل الرابع ليعالج ملامح المنهج العلمي لكتابة التاريخ عند ابن خلدون. وفيه يؤكد المؤلف أن ابن خلدون هو أبو علم التاريخ، أو مؤسس علم التاريخ على حد تعبير الدكتور آلبان ج. ويدجري. فالتاريخ غدا على يد ابن خلدون يحكمه منهج محدد المعالم يقوم على الملاحظة والمقارنة ودراسة البيئة بمفهومها الشامل. هكذا أصبح التاريخ عنده علماً يرتبط بالعلوم الأخرى بشبكة من العلاقات التي لا يمكن للمؤرخ تجاهلها؛ لذا نجده يشترط في المؤرخ أن يتسلح بمعارف متنوعة فضلاً عن حسن النظر والتثبت. كما يهتم ابن خلدون بفكرة التطور التاريخي في الحياة الاجتماعية، فقد ركز على العلاقات الاجتماعية وأثرها في تطوير أنماط العيش عند الشعوب عبر التاريخ، فتحدث عن العصبية بأنواعها، مؤكداً أثر الأخلاق في قيام الممالك وسقوطها، وهكذا نقل ابن خلدون الحادثة التاريخية من إطارها الجزئي إلى إطارها الكلي، فغدا علم التاريخ على يديه علماً متكاملاً بأسسه ومناهجه.

ويختم المؤلف هذا الفصل بالحديث عن صورة الكتابة التاريخية قبل ابن خلدون من خلال استعراضه موعة من المؤرخين الكبار أمثال: ابن عبد الحكم، والكندي، وابن زولاق والنويري... مشيراً إلى أسلوب السجع الذي ابتليت به الكتابات التاريخية منذ مرحلة متقدمة خاصة في كتب تراجم الحكام، وأن سيد هذا الفن هو العماد الأصفهاني الذي كتب جميع مؤلفاته التاريخية ذا الأسلوب.

وخصص المؤلف الفصل الخامس لمناهج البحث التاريخي عند المسلمين، مبيناً أن المؤرخين المسلمين لم يتركوا فرعاً من فروع التاريخ إلا وكتبوا فيه، فقد كتبوا في: السير، والطبقات، وأخبار النساء، والخطط والأمصار، والتاريخ العام... إلخ، ومشيراً إلى أشهر من ألّف في هذه الحقول مع الإلماح بشكل عام للمنهجية المتبعة في التدوين. وقد أوضح الدكتور خضر أن الخبر التاريخي رغم اختلاف بيانه بقي محتفظاً بخصائص القصة القصيرة والمروية بشكل حسي مع إبراز الوقائع المثيرة، وأنّ المدرسة الإخبارية تأثرت بأسلوب المحدثين بشكل واضح أخذت تستشهد بالشعر وتستخدم الوثائق في مرويا ا، لا بل إ م استخدموا النقوش والأختام إلى جانب المعاينة بوصفها مصادر لمرويا م.

وانتهى الأمر بالحركة التاريخية إلى ظهور منهج جديد في تدوين الأحداث التاريخية وهو المنهج الحولي، الذي يعد الكندي من أشهر الممثلين له من خلال حرصه على تتبع الخبر من منابعه الأولى وحرصه على تسجيل الحوادث باليوم والشهر والسنة. أما الدينوري صاحب الأخبار الطوال، فقد راعى التسلسل الزمني مع انتقاء الأخبار وفقاً

لمفهوم التاريخ الإسلامي العالمي مع التوسع في الحوادث والحركات. ثم تناول المؤلف منهج السخاوي في التدوين التاريخي من خلال كتابه الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ؛ فقد انبرى السخاوي مدافعاً عن هذا العلم الذي عرفه بأنه تعريف بالوقت، وبين أن فائدته تنحصر في معرفة الأمور على وجهها، أما غايته: فالرجاء لرضا الله. وقد ذكر السخاوي مجموعة من الشروط الواجب توافرها في المؤرخ ومنها:

1- العدالة مع الضبط التام الناشئ عنه مزيد الإتقان. 2- أن يكون عالماً بطرق النقل. 3- أن يكون عارفاً بمقادير الناس وبأحوالهم ومنازلهم. 4- وأن يكون ذا قدرة على التمييز بين المقبول والمردود. 5- وأن يكون متصفاً بالورع والتقوى، بعيداً عن الظن السيء.

ويختم المؤلف هذا الفصل بالحديث بشكل مختصر عن نظرية علم التاريخ عند الكافيجي.

وعقد المؤلف الفصل السادس للاتجاهات الحديثة في مجال البحث التاريخي، فتحدث عن نظرية التفسير المادي للتاريخ، التي عدت الدين والإيمان مجرد نتاج أو انعكاس للأوضاع المادية والعلاقات الاجتماعية. كما تحدث عن وليم ونورد ريد (1838-1875) صاحب النظرية المتطرفة عن المذهب الطبيعي في تفسير التاريخ، الذي وضع في هذا الكتاب أفكاره الشاذة عن (الطبعانية) في بحث بعنوان "استشهاد الإنسان" خلص فيها إلى أن الإنسان عبارة عن ثمرة لعمليات الطبيعة.

وتحدث المؤلف في هذا الفصل أيضاً عن الثقافة الذاتية وتفسير التاريخ وتقاربه مع العلوم الأخرى مثل علم الإنسان، والأحياء، والحساب. ثم يختم المؤلف الفصل بالحديث عن احدث الاتجاهات إلى ظهرت في السنوات الأخيرة، والتي ترى أن من واجب أن يعد منهاجاً أو إطاراً للتكهن. فالتاريخ يجب أن يهتم دائماً بالمستقبل، ولو أن هذا المستقبل قد يكون وثيق الصلة بماض بعيد، ذلك أن التحليل التاريخي يجب أن ينصب في معظمه على الانتقال من حالة معقدة في الماضي إلى حالة أخرى معقدة في المستقبل، ولهذا فإن منهجية التحليل التاريخي ذات أهمية جوهرية بالنسبة للعلوم الاجتماعية التي تحتاج إلى هذه المنهجية من أجل تكهنا ا بالمستقبل.

أما الفصل الأخير الذي حمل عنوان نحو منهج إسلامي لإعادة كتابة التاريخ، فقد اشتمل على خلاصة رأي المؤلف في هذه المسالة التي شغلت أقلام العديد من الكتاب والمؤرخين في العقد الأخير من هذا القرن. وبين المؤلف أن مسوغات هذه الدعوة تنحصر في أن فصولاً عديدة من تاريخنا الإسلامي، كتبت بأقلام تحمل وجهة نظر

استعمارية معادية، سيطرت عليها النـزعة المحلية التي رفعت من شأن الوثنيات القديمة من فرعونية، وآشورية، وبابلية، وبربرية، وفينيقية، وغيرها.

ويخلص المؤلف إلى أن القرآن الكريم قدم لنا منهجاً متكاملاً للبحث التاريخي، تجاوز كل المثالب التي ابتليت بها المدارس التاريخية سواء الغربية منها أو الشرقية، فالقرآن الكريم في منهجه ينطلق من قاعدة توازن ما بين الروح والمادة، في ضوء تصور واضح للكون والإنسان، رابطاً ما بين المبدأ والمنتهى بحلقات الأنبياء، مؤكداً أهمية الحديث والسنة في كتابة التاريخ، وكل ذلك بأسلوب مختصر غاية الاختصار.

ملاحظات نقدية

الملاحظة الأولى:

لقد حاول المؤلف -حفظه الله تعالى- في الفصل الأخير من كتابه أن يبين لنا أن القرآن الكريم، قدم لنا أصول منهج متكامل للتعامل مع التاريخ، ولكننا لم نجد معالم هذا المنهج في تلك المعالجة، بل إن معالجة هذا الموضوع جاءت في منتهى الاختصار، علماً بأن هذا الموضوع يمثل عصب الكتاب، والنتيجة الأساسية التي من المفترض أن يقدمها، فلو توقف المؤلف عند هذا الموضوع وتعمق في معالجته لكان ذلك أهم إيجابيات تلك الدراسات وأهم نواحي تميزها.

وإسهاماً في إثراء هذا الموضوع سأحاول وبشكل مختصر تحديد أهم معالم المنهج وركائزه كما يقدمها القرآن الكريم للتعامل مع التاريخ وذلك تعميماً للفائدة، واستكمالاً للصورة التي قدمها الكتاب.

أجل، لقد قدم لنا القرآن الكريم منهجاً متكاملاً للتعامل مع التاريخ، ذلك العلم الذي يمثل في رأي علماء الأمة أيام الله والمصدر الثالث من مصادر المعرفة الإنسانية.

إن من أهم ركائز هذا المنهج: التصور السليم والواضح للإنسان والكون والحياة، فالتصور هو الذي يحكم مناهج البحث ويعطيها الموازين التي تسير بموجبها، فالمناهج تعد أثراً من آثار التصور.

فالتصور القرآني يؤكد تناغم الإنسان مع الكون، فالخالق واحد، ومادة النشأة الأولى واحدة (الماء والتراب)، إلا أن الإنسان أكثر رفعةً من سائر مخلوقات الله في الكون، لذا سخر الله الكون لهذا المخلوق.

إن هذا التصور الذي قدمه القرآن الكريم يجعل المتمثل له أكثر وعياً واستيعاباً لحركة التاريخ، فهي حركة لا يحكمها الصراع بين الكون والإنسان، بل هو تاريخ يمثل في التصور الإسلامي سعي الإنسان لتحقيق ذاته في أبعادها كافة لتكن له الخلافة

في الأرض في ظل هداية الوحي الإلهي. إنه تصور لا يتناقض مع سنن الكون وطبائع الأشياء، ويجعل الإنسان هو محور التاريخ.

وتعد العقيدة الركيزة الثانية للمنهج الذي رسمه القرآن الكريم للتعامل مع التاريخ، فالعقيدة هي المحرك الأساسي للتاريخ، فأحداث التاريخ منذ سيدنا آدم عليه السلام وحتى يرث الله الأرض ومن عليها، إنما هي قدر مقدور، ومن هنا كانت معرفة الماضي نافذة للإطلال على إرادة الله التي تمت في البشر، وكشفاً للمستقبل عن طريق هذا الماضي.

ويحتل مفهوم الشمولية ركناً مهماً في المنهج القرآني عند تعامله مع القضايا التاريخية، فالقرآن ينظر إلى الواقعة من مختلف زواياها، وفي إطارها الاجتماعي والاقتصادي، والسياسي، والجغرافي، والحضاري، والديني، والانفعالي، وحتى الجمالي بالنسبة للذين يصنعون الأحداث، لا بل إن شمولية النظرة لم تهمل حتى الكوارث الطبيعة من سيول وفيضانات، وأمراض اجتماعية، وبالتالي وسع القرآن الكريم من أفق المؤرخ وجعله أكثر قدرة على التحليل والمقارنة والاستنتاج.

إن هذا الفهم الشامل لحركة التاريخ الذي لا يعرف التجزئة للتجربة الإنسانية قد قدمه القرآن الكريم في أجمل صورة من خلال القصص القرآني، وقد فهم مؤرخو الإسلام الإشارات القرآنية، فبدأوا مؤلفاتهم التاريخية بالحديث عن سيدنا آدم عليه السلام إلى الوقت الذي يعيشون فيه، إيماناً منهم بوحدة التاريخ واستجابة لنداء القرآن الخالد الذي دعاهم لممارسة هذا الفهم.

ولم يغب الزمن عن ركائز المنهج القرآني، فالقرآن الكريم يضع حداً فاصلاً بين زمانين على الأقل: الزمان الإلهي والزمان الإنساني. والزمان الإنساني نفسه مرتبط أوثق الارتباط بدرجة الوعي لدى الإنسان ومقدار حظه من المعرفة، وقدرته أخيراً على التذكر واستيعاب الأهداف والوقائع، وذلك ما توضح سورة الكهف؛ وتنوع مفهوم الزمن كما هو معلوم لم يتنبه له المؤرخون إلا في مرحلة متأخرة.

أما الأسلوب الذي يعد من الأدوات المهمة في المنهج فقد بين القرآن الكريم أن الأسلوب الأفضل في عرض الأحداث، هو الأسلوب الذي يركّز في العرض على الأهداف والغايات بأسلوب مختصر اختصاراً غير مخل وفي لغة يسهل فهمها وتجعلك تلمس الأحداث في حرارتها إبان وقوعها وما يعقبها من صدى، أسلوب يقوم على الحجة والبرهان للوصول إلى النتائج الصحيحة: ﴿وَقَالُوا لَن يدخلَ الْجنةَ إلا من كَانَ هوداً أو نصارى تِلْك أمانِيهم قُلْ هاتوا برهانكُم إنْ كُنتم صادِقِين﴾ (البقرة:111) فهو أسلوب يركز على الوقائع المحورية التي أحدثت تغييراً في زمانها ويمكن وقوع مثلها

خلال عمر الإنسانية الطويل. أما الأحداث التي ليس لها تأثير فتذكر بشكل مجمل، وكل ذلك بلغة تتميز بالدقة والسهولة والوضوح، والبعد عن التجريح الشخصي والاقتصار في النقد على بيان الأخطاء: اذْهبا إِلَى فِرعونَ إِنه طَغى فَقُولا لَه قَولاً لَيناً لَعله يتذَكر أَو يخشى (طـه:43-44).

ومن أركان المنهج القرآني (الموضوعية)، فقد شن القرآن الكريم حملة شعواء على الهوى والظن والتعصب مركزاً في الوقت نفسه على الصدق والأمانة، وإظهار الشهادة وعدم إخفاء الحقائق، بل إن القرآن الكريم عد كتمان الشهادة خيانة وإثماً: ولا تكْتموا الشهادةَ ومن يكْتمها فَإِنه آثِم قَلْبه (البقرة: 283)، محذراً في الوقت نفسه ذاته من الثقة بالرواة قبل التأكد من صدقهم وأمانتهم: يا أَيها الَذِين آمنوا إِنْ جاءَكُم فَاسِق بِنبإٍ فَتبينوا أَنْ تصِيبوا قَوماً بِجهالَةٍ فَتصبِحوا علَى ما فَعلْتم نادِمِين (الحجرات:6).

وقد أعطى القرآن الكريم للمصادر مساحة مهمة في المنهج الذي يدعو إليه، فقد وسع من أفق المؤرخ وقدم له تصوراً جديداً للمصادر عندما قسمها إلى عدة مجموعات تشمل كل أثر خلّفه الإنسان؛ ونظرة سريعة للإشارات القرآنية تجعلنا نقسمها إلى المجموعات الآتية:

أ- **الرواية الشفوية:** وتبرز في المحاورات القرآنية، والروايات المنقولة على ألسنة الشخوص الذي ورد ذكرهم في القرآن.

ب- **الآثار:** قُلْ سِيروا فِي الْأَرضِ ثُم انظُروا كَيف كَانَ عاقِبةُ الْمكَذِّبِين (الأنعام:11).

ج- **المسكوكات:** وهي من الأدلة المادية التي يعتمد عليها في التحقق من صحة المعلومات التاريخية، لذا كانت الإشارة القرآنية واضحة في سورة الكهف لهذا المصدر.

د- **الملابس:** وتعد اليوم من المصادر المهمة التي تثبت العديد من الحقائق الدينية، والاجتماعية، والاقتصادية، والجمالية، وحتى السياسة، وقد جعل القرآن الكريم بإشارة خفية الملابس من وسائل الإثبات للحقائق في قصة سيدنا يوسف عليه السلام مع امرأة العزيز.

ه- **الوثائق الرسمية:** لقد اعتنى القرآن الكريم بهذا اللون من المصادر وهي تشتمل على الرسائل الرسمية، والوثائق المتعلقة بالمعاملات الاقتصادية، فقد أشار القرآن الكريم على سبيل المثال إلى رسالة سليمان عليه السلام إلى ملكة سبأ.

ويختم القرآن الكريم توجيهاته المنهجية في حقل المصادر بالإشارة إلى أن بعض المصادر قد يدخلها التزييف والتحريف لذا لا بد من التحقق والتثبت قبل اعتمادها، يقول تعالى: ﴿مِن الذِين هادوا يحرفُونَ الْكَلِم عن مواضِعِهِ﴾ (النساء: 46).

ويعطي القرآن الكريم للسببية أو العلية وزناً واضحاً في المنهج الذي يدعو إليه، وشرط السببية أن تكون قابلة للتكرار في أطر حضارية متعددة، ولا بد أن يكون قانون السببية عاماً شأن سائر القوانين، لذا نجد القرآن الكريم عند حديثه عن عوامل سقوط الحضارات يركّز على عاملي الظلم والترف، ويقدم هذه العلّة في عدة صور عند أمم متعددة في عصور متباعدة ليقول لنا: إن العلّة تكتشف من خلال الاستقراء المتأني لمساحة كبيرة من الأحداث في عصور زمنية متباعدة وفي أماكن متباينة.

والركيزة الأخيرة في المنهج القرآني في التعامل مع التاريخ هي الواقعية، فهو منهج واقعي عملي، منهج يربط القول بالعمل ليفجر الفعل الحضاري لدى الإنسان المستخلف في هذه الأرض: ﴿يا أيها الذِين آمنوا لِم تقُولُونَ ما لا تفْعلُونَ كَبر مقْتاً عِند اللهِ أنْ تقُولُوا ما لا تفْعلُونَ﴾ (الصف:3).

وهذا ما فهمه الشاطبي حين قال في مقدمة الجزء الأول من الموافقات: بأن كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي.

وهكذا يقدم لنا القرآن الكريم أصول منهج متكامل في التعامل مع وقائع التاريخ ومساراته. ونحن نتمنى على مؤلف الكتاب في حالة إعادة طبع كتابه أن يولي هذا الموضوع عناية خاصة لأنه قاعدة الانطلاق التي يجب أن ينطلق منها كل من يريد أن يؤصل للعلوم الإنسانية.

الملاحظة الثانية:

إن عدم تخصص المؤلف -حفظه الله تعالى- في الدراسات التاريخية جعله يبذل جهداً مضنياً مكرراً جهود من سبقه، فمن الملاحظ أن العديد من موضوعات الكتاب قد عولجت -على سبيل المثال- بشكل مفصل في الكتب والبحوث الآتية التي تخلو منها قائمة مصادر ومراجع كتابه المسلمون وكتابة التاريخ وهي:

1- محمد بن صامل السلمي: منهج كتابة التاريخ الإسلامي، الرياض، 1406هـ-1986م.

2- عبد الحليم عويس: تفسير التاريخ، علم إسلامي، القاهرة، 1407هـ /1987م. و"تفسير التاريخ في تراثنا الإسلامي"، الإسلام اليوم العدد الخامس.

3- محمد رشاد خليل: المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1986.

4- عثمان موافي: منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي. الإسكندرية: 1404هـ/1984م.

5- عماد الدين خليل: في التاريخ الإسلامي لماذا المنهج" الأمة، محرم، 1403هـ/ تشرين الثاني 1982م.

6- مصطفى الشكعة: "المنهج الإسلامي في فكر ابن خلدون في مواجهة دراسة الغربيين". بحث مقدم إلى الندوة الدولية حول الدراسات والأبحاث في الحضارة الإسلامية، اسطنبول 15-18 صفر 1409هـ/ 26-29 سبتمبر 1988م.

7- محمد قطب: حول التفسير الإسلامي للتاريخ، الرياض، 1412هـ/1992م.

8- محمود الشرقاوي: التفسير الديني للتاريخ، القاهرة، كتاب الشعب، بدون تاريخ.

الملاحظة الثالثة:

إن حضارتنا الإسلامية أنجبت أكثر من خمسة آلاف مؤرخ كتبوا في أربعين فرعاً من فروع التاريخ الإسلامي التي حدده الإمام الذهبي، ولك لون منها منهجه الخاص. فتأصيل المناهج يتطلب جهوداً مضنية تبذلها مجموعات عمل متجانسة تعمل لتحقيق هذه الغاية. وفي اعتقادي أن الجهود الفردية تبقى محاولات مشكورة، ولكن من الصعب على المدى المنظور أن توصلنا إلى الغاية التي ننشدها.

ورغم كل ذلك يبقى الكتاب كتاباً نافعاً للمثقف المسلم يعينه على تشكيل تصور عن أزمة المنهج التي تعاني منها الدراسات التاريخية في عالمنا الإسلامي.

الإسلام وأسطورة ا ا ة:
الدين والسياسة في الشرق الأوسط

المؤلف: **فراد هاليداي Fred Hallidazy**

الناشر: I.B. Tauris Publisher, London, New York, 1996, (255pp.)

محمود الذوادي*

تقديم

يقع كتاب "الإسلام وأسطورة ا ا ة" في جزأين رئيسين: عنوان الجزء الأول "محاولة فهم الشرق الأوسط". أما الجزء الثاني، فعنوانه "أساطير ا ا ة". ويحتوي الجزء الأول على ثلاثة فصول وهي: 1- الشرق الأوسط والسياسة العالمية. 2- الثورة الإيرانية من منظور مقارن. 3- حرب الخليج 1990-1991. ويشمل الجزء الثاني أربعة فصول وهي: 1- الإسلام والغرب: خطر الإسلام أم خطر على المسلمين؟ 2- حقوق الإنسان والشرق الأوسط الإسلامي: العالمية والنسبية، والعداء للمسلمين 3- السياسة المعاصرة: إيديولوجية واحدة أم إيديولوجيات متعددة؟ 4- خلاصة: الاستشراق ومنتقدوه.

يعترف المؤلف بأن كل فصول هذا الكتاب، باستثناء الفصل السادس، قد سبق نشرها أجزاءً من كتب أو مقالات ودراسات في مجلات أكاديمية مثل The British Journal of the Middle East وقد قام صاحب الكتاب بمراجعة هذه الفصول وتعديلها خصيصاً لإصدارها مجتمعة في هذا الكتاب.

---

* دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة مونتريال بكندا. أستاذ في قسم علم الاجتماع بجامعة تونس الأولى، تونس.

عرض وبيان

يعالج الفصل الأول من الكتاب قضية اعتقاد كثير من المحللين السياسيين في العالم المعاصر بأن الشرق الأوسط ينفرد ببعض السمات عن سواه من المناطق في العالم. فبعضهم يذهب مثلاً، إلى القول: بأن منطقة الشرق الأوسط شهدت أكبر عدد من الصراعات بين الدول بعد 1945 والمتمثلة في الحروب العربية الإسرائيلية وغزو العراق لجارتيه إيران والكويت. ولا يعتقد هاليداي أن هذه خاصية تنفرد ا دول الشرق الأوسط، بل يرى أن منطقة الشرق الأقصى عرفت عدداً من الصراعات الأكثر دموية واست افاً للاقتصاد والموارد الطبيعية، فحربا كوريا وفيتنام مثالان شاهدان على ذلك (ص 12).

وعلى مستوى آخر، فالشرق الأقصى، وليس الشرق الأوسط، هو الذي عرف بعد 1950 أكبر الانتفاضات السياسية (خاصة في الصين) وأعظم التحولات الاقتصادية. وهكذا يمكن القول، في رأي المؤلف: بأن منطقة الشرق الأوسط لا تأتي في الطليعة بالنسبة للخسائر الحربية ولا في درجة الحركية السياسية ولا في الإنجازات والتحولات الاقتصادية. ويذهب المؤلف إلى أن فهم أحداث منطقة الشرق الأوسط يتطلب الجمع بين منظورين: منظور يدرس مجتمعات هذه المنطقة بوصفها مجتمعات تتميز ببعض الخصائص، ومنظور عام يحاول فهم هذه ا تمعات بوصفها جزءاً من مجتمعات العالم الثالث (ص 15). فيما جرى من أحداث في الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية تأثر بعوامل داخلية وخارجية. فالحرب الأهلية اللبنانية 1975-1990، والحرب العراقية الإيرانية 1980-1988، وحرب الخليج أمثلة على ذلك. أما ما أسماه المؤلف "بالوحدة الثقافية" بين شعوب الشرق الأوسط فيعترف بأ ا أقوى من الوحدة الثقافية بين كل شعوب آسيا وإفريقيا. لكنه يلاحظ أن الوحدة الثقافية بين مجتمعات الشرق الأوسط (ص 33) وينتقد هاليداي القائلين: بأن الإرهاب ظاهرة تتميز ا شعوب الشرق الأوسط، فالروس الفوضويون والجمهوريون الإيرلنديون والهندوس المتطرفون واليهود الصهيونيون والقبارصة اليونانيون كلهم مارسوا الإرهاب.

ويخلص الكاتب في هذا الفصل إلى تأكيد أنه لا يمكن تفسير أحداث المنطقة وسياستها بإرجاعها فقط إلى معطيات إسلامية (ص 42).

أما الفصل الثاني فيخصصه المؤلف لتحليل الثورة الإيرانية ومقارنتها بثورات عالمية أخرى مثل الثورتين الفرنسية والروسية. وهنا يرى أن الثورة الإيرانية لا تتشابه مع الثورات التي وقعت منذ القرن الثامن عشر، حيث لم تنادِ الثورة الإيرانية بتحسين الجوانب المادية للإنسان ولا هي أكدت أهمية الديموقراطية، ولا هي أعطت أهمية خاصة للهاجس القومي عند الشعب الإيراني (ص 45). ومما يلفت النظر، في رأي الكاتب، حول الثورة الإيرانية الخصائص الآتية:

1- تعد الثورة الإيرانية أول ثورة معاصرة يكون الدين هو العامل الرئيس لمسيرتا ووقائعها.

2- إ ا أول ثورة تحدث في ظل ظروف تنموية اقتصادية واجتماعية أفضل من ظروف الثورة الروسية عام 1917.

3- إن معظم أحداث الثورة الإيرانية قد وقعت في المدن، على العكس من كل الثورات العالمية.

4- لقد كانت الثورة الإيرانية مجا ة سياسية أكثر منها صراعاً مسلحاً مع نظام الشاه.

ومما ساعد على مسيرة الثورة الإيرانية -في رأي المؤلف- تمكّنها من الجمع بين العناصر التقليدية والحديثة في التصدي لنظام الشاه. فقد تظاهر طلبة الجامعات الدينية مع تجار البازارات والطبقة الوسطى للمناداة بسقوط نظام الشاه (ص 56). وبالقيادة "الكارزمية" (Charismatic) للإمام الخميني، ويرى هاليداي أن الجمهورية الإسلامية الإيرانية تمتعت بالكثير من الشرعية داخل إيران (ص 68).

ثم يستعرض الكاتب في الفصل الثالث والأخير من الجزء الأول من كتابه أحداث حرب الخليج (1990-1991) التي تلت غزو العراق للكويت. فيرى أن أزمة هذه الحرب أخطر أزمة دولية لما بعد الحرب العالمية الثانية 1945 (ص 76). ويتمثل أهم ملامح لهذه الحرب في التدخل العسكري والسياسي، والعقوبات التي تعرض لها العراق بعد الحرب. وقد رأى بعض المحللين أن هذه الحرب صراع شامل بين الغرب والإسلام، ويرى الكثيرون أ ا شكل جديد للحروب الصليبية (ص 86). ويختلف المؤلف مع الغربيين الذين يدعون أن الإسلام تديد للغرب، بل إن هاليداي يعتقد أن

التهديد يأتي من الدول الصناعية الجديدة في كل من الشرق الأقصى وأمريكا اللاتينية (ص 81).

وعند التساؤل عن دوافع القيادة العراقية لغزو جارتنا الكويت، يشير المؤلف إلى أهمية التعرف على طبيعة الأيديولوجيا البعثية القومية في العراق بوصفها فكراً معقد التركيب. وهنا ينبه هاليداي إلى أن الشرف قيمة سامية عند القيادة السياسية العراقية، ولذلك عندما أخفقت في الصراع مع إيران توجهت لغزو الكويت اعتقاداً منها بأن ذلك يخفف من وقع الفشل على الشرف (ص 84).

ثم يستهل المؤلف الفصل الرابع من كتابه بتأكيد أن صورة الإسلام بوصفه عامل مجا ة وتديد للغرب صورة يعتقد فيها كل من العالم الغربي والعالم الإسلامي (ص 107-112). ولكن هاليداي يرى أن الواقع في الحقيقة أكثر تعقيداً من ذلك. فمن جهة، لا تمثل الشعوب الإسلامية خطراً حقيقياً على العالم الغربي، إذ أ ا لا تملك القوة النووية الهدامة. ومن ناحية أخرى لم يتخذ الغرب أبداً عدواً دائماً (ص 113). ولا يتفق الكاتب مع القائلين في الغرب بأن الإسلام والديمقراطية في العالم الإسلامي لم يكن تعاملاً متجانساً. بل إن للعوامل الاجتماعية والسياسية للمجتمعات الإسلامية تأثيرها القوي في طبيعة التعامل مع الديمقراطية (ص116).

ويرد هاليداي على الذين يتهمون البلاد الإسلامية بسبب مزجها بين السياسة والدين مشيراً إلى أن هذا ليس خاصية تتفرد ا العقيدة الإسلامية. فا تمع الأمريكي المسيحي معروف بتعصبه وتطرفه كذلك. وللهند نصيبها من التطرف الهندوسي الذي ترك آثاره على الأحداث السياسية في ا تمع الهندي المعاصر (ص 117). وعلى الرغم من أن موقف المؤلف المتفتح إزاء فهم مشاغل العالم الإسلامي، فإنه لا يتردد في التنديد بالحركات الإسلامية في ا تمعات الإسلامية وخارجها. فيدعو الغرب إلى اتخاذ موقف صارم ومتشدد ضد الإسلاميين، لأ م -في نظره- خطر، وخاصة على حقوق الإنسان (ص 130).

أما الفصل الخامس فيعالج مسألة حقوق الإنسان في الإسلام. ويختصر المؤلف هذه الحقوق في الأمور الآتية: حقوق المرأة، وحقوق أهل الذمة، ومسألة العقوبات التي تدعو إليها الشريعة الإسلامية في بعض القضايا والسلوكيات (ص 134). ويرى

الكاتب أن المسلمين اتخذوا خمسة مواقف في تعاملهم مع موضوع حقوق الإنسان (ص 136-139):

1- لا خلاف بين الإسلام والتصور العالمي لحقوق الإنسان.

2- للدول الإسلامية ملف أفضل من غيرها في التعامل مع حقوق الإنسان.

3- تدعي الدول الإسلامية أن ظروفها التاريخية والحضارية تعطيها خصوصية ذاتية، ومن ثم فيه لا تقبل انتقادات الآخرين لسجلها في حقوق الإنسان.

4- يرفض المسلمون الثقافة الغربية نموذجاً لحقوق الإنسان، وينادون بتطبيق الشريعة الإسلامية بدلاً عنها.

5- تتعارض المعايير العالمية لحقوق الإنسان مع الرؤية الإسلامية.

ومما لا يساعد -في رأي هاليداي- على فهم المنظور الإسلامي حول حقوق الإسلام، عدم وجود مرجع فكري إسلامي يعالج موضوع حقوق الإنسان بعمق وجدية (ص 143). وكما رأينا -من قبل- فهاليداي متخوف من الإسلاميين بسبب تشدد تشريعاتم وسياساتم بخصوص حقوق الإنسان. فهو يبدي أيضاً انـزعاجه من إعطاء الدين بصفة عامة أهمية في التعامل مع حقوق الإنسان (ص 157).

ويعالج الكاتب في الفصل السادس ظاهرة العداء للمسلمين قديماً وحديثاً، فيبدأ بذكر العداء للأتراك المسلمين الذي يكنه لهم الصرب، واليونانيون الذين ينتسبون إلى المسيحية الأوثوذوكسية. فمن ناحية، يرجع عداء الصرب إلى هزيمتهم أمام الأتراك في موقعة كوسوفو Kosove عام 1375. ومن ناحية أخرى، فسقوط القسطنطينية بأيدي الأتراك هو السبب الرئيس وراء عداوة اليونانيين لهم (ص 170).

ويرى هاليداي أن ازدياد العداء عند الهندوس يرجع إلى تطور السياسة الهندية بعد الحرب العالمية الأولى. فجولوكر Golwalker أكبر قائد هندوسي يعتقد أن المسلمين يريدون الاستيلاء على كل الهند ومن ثم فهو يمتدح شارل مارتال Charles Martel الذي أوقف تقدم المسلمين الفاتحين في موقعة تور Tours عام 732.

أما بخصوص العداء للمسلمين في الغرب (أوربا والولايات المتحدة الأمريكية) فيرجعه الكاتب إلى سلسلة من الأحداث التي وقعت بين الجانبين. فالحروب المتواصلة بينهما امتدت من القرن الثامن إلى القرن السابع عشر. وبتقدم الأتراك في فتح الأراضي الأوربية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ازداد العداء ضد المسلمين (ص

178). ولكن هذا الشعور العدائي للمسلمين يختلف في الغرب من بلد إلى آخر. فبارتفاع ثمن البترول في السبعينيات ازداد شعور العداء ضد العرب المسلمين. وجاء انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية على نظام الشاه الموالي للغرب ليزيد من مشاعر العداوة ضد المسلمين (ص 173).

ويختم هاليداي تحليله لظاهرة العداء ضد المسلمين بالتعرض لهذه الظاهرة بين الإسرائيليين أنفسهم. فهو يرى أن العداء بين اليهود والعرب المسلمين ذو جذور تاريخية بعيدة. وعلى الرغم من ذلك يعترف هاليداي بأن علاقات الدول الإسلامية باليهود كانت أفضل من نظيراتها المسيحية (188). أما بالنسبة لعداء اليهود ضد العرب المسلمين فقد ازدادت حدته بعد حرب الأيام الستة بين العرب والإسرائيليين (ص 189).

ويختم هاليداي كتابه بفصل سابع يتمحور حول الاستشراق الذي يعرفه بأنه مجموعة من الكتابات الغربية حول منطقة الشرق الأوسط خلال القرن السابق أو القرنين الماضيين. وهي مؤلفات تتصف بالتشويه والتحيز الراجعين إلى التصورات والرؤى الأوربية القاصرة عن الإحاطة بمجتمعات وحضارات الشرق الأوسط (ص 195). ولا يخفى أن النقاش حول الاستشراق ذو صلة متينة بالإسلام. ويتصدر هذا النقاش كل من المفكر الفرنسي مكسيم رودنسون وإدوار سعيد.

ويرى المؤلف أن انتقادات رودنسون للمؤلفات الأوربية حول الشرق الأوسط هي الأكثر متانة وتعمقاً فكرياً على المستوى الأوربي.

أما نقد أدوارد سعيد للاستشراق فقد ساعده على ذلك استعماله المنهجية الأدبية النقدية ونظريات الخطاب لدى الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو (ص 199-200). وبذلك الزاد المعرفي استطاع أن يقوم بنقد شامل للمؤلفات الإنجليزية والفرنسية والأمريكية حول الشرق الأوسط. ويعترف هاليداي بأنه لا يتعاطف مع تحليلات إدوار سعيد ولا مع رؤية برنار لويس، لأ ما أخفقا في رأيه، في القيام بشي مهم جداً، ألا وهو تحليلهم للمجتمعات التي يتحدثون عنها وينظّرون لها (ص 201). فكل منهما يعطي أولوية للإيديولوجيا أو الخطاب أو الثقافة السياسية دون القيام بتحليل ما يجري في واقع هذه ا تمعات.

ويختم هاليداي آخر فصل من كتابه بتأكيد مقولته الرئيسة في الكتاب كله والقائلة بأن مجتمعات الشرق الأوسط ليست با تمعات ذات السمات الفريدة المتجانسة بين مجتمعات المعمورة، بل هي مجتمعات متنوعة مختلفة الصفات مثلها مثل بقية ا تمعات البشرية الأخرى. ويستشهد المؤلف في ابة هذا الفصل الأخير بالآية القرآنية التي تبرز واقع التنوع والاختلاف بين التجمعات البشرية وهي قوله تعالى: يا أيها الناس إنا خلقْناكُم مِن ذَكرٍ وأُنثى وجعلْناكُم شعوباً وقَبائِلَ لِتعارفُوا إِن أكْرمكُم عِند اللهِ أتقَاكُم (الحجرات: 13).

تحليل ونقد

وبعد هذا العرض المختصر لأهم أفكار هاليداي، نريد الآن أن نلقي الضوء على مقولة الكتاب الرئيسة التي يحملها عنوان الكتاب نفسه، والمتمثلة في أن المواجهة بين الغرب والإسلام ادعاء وأسطورة وليست حقيقة. يناقش المؤلف هذه القضية من منظور يميل إلى القول بالحتمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية المتشددة، أي أنه يحاول فهم أحداث الشرق الأوسط وتفسيرها من خلال العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بما فيها علاقة الغرب بمجتمعات هذه المنطقة. ومن ثم يقلل كثيراً من أثر عوامل أخرى كالعوامل الثقافية، مثلاً، في تشكيل هذه العلاقة كما فعل هنتجتون Huntington.

ثم يطرح المؤلف تصوره للظروف والعوامل التي تشجع على قيام المواجهة بين الشعوب والأمم، وهو تصور يمكن التعبير عنه على النحو الآتي: تقوم المواجهة بين الأمم والشعوب إذا توافر أحد شرطين أو هما معاً:

1- تتجسم المواجهة والعداء بين الشعوب والأمم إذا كان أحدها يهدد وجود الآخر وسلامة كيانه.

2- تقوم المواجهة بين الأمم والشعوب، إذا كان أحدها يهدد مصالح الآخر اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً.

وبمنطق هذين الشرطين ذاتهما يمكن الحديث عن وجود أو احتمال مواجهة بين الغرب والعالم الإسلامي ككل. فهذا الأخير لا يمثل تديداً لوجود ا تمعات الغربية وسلامتها. إذ إن الدول الإسلامية لا تملك السلاح النووي بينما تمتلكه دول أخرى

غير مسلمة وغير مسيحية مثل إسرائيل والصين. ومن ثم فإن حالة المواجهة تنتفي في رأي هاليداي ويغدو الحديث عنها من قبيل الأسطورة.

أما بالنسبة لتهديد العالم الإسلامي لمصالح ا تمعات الغربية، فإن نظرة واقعية تفيد بأن مصالح الغرب في ا تمعات العربية والإسلامية تتمتع بنصيب قوي خاصة منذ التسعينيات وسقوط الاتحاد السوفييتي والشيوعية في شرق أوربا. فالمصالح البترولية للغرب في الشرق الأوسط قد جرى تعزيزها من خلال حرب الخليج الثانية. وباستثناء ليبيا وإيران (لسوء علاقتهما مع الولايات المتحدة)، فإنه لا يجوز الحديث عن مواجهة بين الغرب والإسلام بسبب تديد محتمل لمصالح ا تمعات الغربية في ا تمعات العربية والإسلامية.

لكن عند فحص طبيعة العلاقة بين العالم الغربي والعالم الإسلامي على مستوى الانتماء الحضاري والثقافي لهاتين ا موعتين من الشعوب والأمم، فإننا سنجد شيئاً من عدم التناغم بينهما. فمن جهة، يرى الغرب أن المسيحية واليهودية هما الأساسان الرئيسان المكونان لهويته الحضارية الثقافية. ولا تقتصر معالم هذه الهوية على الجانب المسيحي اليهودي، بل تضم أيضاً رصيد الثقافة اليونانية والرومانية ورصيد ثقافة عصر النهضة والتنوير التي أسس عليها العالم الغربي مسيرته وهيمنته في العصر الحديث، فمن خلال هذه الهوية الحضارية الثقافية ينظر الغرب ويتعامل مع الشعوب والأمم الأخرى بوصفها "آخر". فالشعوب: الصينية، والهندية، والعربية، كلها تمثل في نظر العالم الغربي شعوباً ذات هويات جماعية تختلف عن الهوية الغربية الجماعية المنتسبة إلى الحضارة والثقافة المسيحية اليهودية. فالكنفوشوسية والهندوسية والإسلام يشكل كل منها إطار الهوية الجماعية للشعب الصيني والهندي والعربي على التوالي. وبعبارة أخرى، فهذه الهويات الجماعية الثلاث هي هويات أخرى أي مختلفة أو حتى غريبة عن الهوية الجماعية المسيحية اليهودية الغربية.

وعلى أساس مفهوم الهوية الحضارية الثقافية يمكن فهم الإطار الذي جرت فيه المواجهة العسكرية مرتين في هذا القرن بين الشعب الألماني وبقية الشعوب الغربية. فقد كانت ا ا ة العسكرية بين الجيش الألماني وجيوش الحلفاء الغربيين في الحرب العالمية الثانية مواجهة خطيرة جداً من الصنف الأول للمواجهة التي أشرنا إليها سابقا، إ ا مواجهة مست كينونة العديد من الشعوب الغربية نفسها. فقد نجحت جيوش هتلر في

احتلال الكثير من الأمم الأوربية في طليعتها فرنسا، وروسيا، والنمسا، وبولندا، وعلى الرغم من ذلك التهديد السافر لأمن عدد كبير من الشعوب الأوربية وسلامتها وما ترتب عنه من دمار مادي ومعنوي، فإن انتساب ألمانيا إلى الهوية الجماعية المسيحية اليهودية ساعد على عملية إعادة دمج الشعب الألماني بسهولة في صلب التحالفات الغربية أثناء الحرب الباردة وبعدها.

وهكذا يمكن القول: إن العالم الغربي ينظر إلى الهوية الجماعية الإسلامية لشعوب الشرق الأوسط بوصفها هوية مختلفة عن الهوية الجماعية المسيحية اليهودية للشعوب الغربية. ونظراً لتقدم العالم الغربي وهيمنته العالمية في العصر الحديث، فإنه قد نشأت عنده نظرة دونية إلى بقية الشعوب المتخلفة. وما الفكر الاستشراقي في رأي الكثيرين، إلا محاولة غربية لإرساء تصور معرفي يسوغ وسم الشعوب الإسلامية في الشرق الأوسط بالدونية وإشاعة نـزعة عقلية تحقيرية عنها.

وفضاً عن هذه الرؤية الاستشراقية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، فإن أحداث التاريخ في العصور الوسطى بين الغرب والعالم الإسلامي تجعل الغرب متخوفاً من المسلمين، إذ إن احتلال المسلمين الأوائل لشبه الجزيرة الإيبيرية لمدة سبعة قرون، واحتلال الأتراك المسلمين في مرحلة تالية لعدد من الأراضي الأوربية يذكي في عقل الأوربيين وشعورهم أن خطر المسلمين لا ينبغي أن ينسى ويمحى من الذاكرة، إذ إنه لا الصين ولا الهند ولا اليابان -حيث تدين أغلبية السكان بغير المسيحية- قد هددت الغرب في عقر داره، فالعرب المسلمون هم الذين انفردوا بمثل هذا التهديد لشعوب الغرب.

أما موقف المسلمين من الغرب فقد شكلته عوامل وأحداث مختلفة عبر التاريخ. فالقرآن صرحي في تأكيده أن اليهود والمسيحيين من أهل الكتاب وأنه يجب على المسلمين احترامهم والتعامل معهم بالحسنى. لكن سور القرآن تحفل أيضاً بالانتقادات اللاذعة لليهود والمسيحيين. ويخص القرآن بالذكر اليهود بوصفهم أكثر عداوة للمسلمين من المسيحيين.

إن استعمار بريطانيا وفرنسا لمعظم أقطار الشرق الأوسط كانت له أيضاً نتائج مزدوجة على شعوب الشرق الأوسط. فمن ناحية، فزع المسلمون وشعروا بالإهانة والمذلة عندما وقعوا في قبضة المستعمر الغربي المسيحي، ولم يستعيدوا كرامتهم إلا بعد

حرب التحرير التي نالوا ا استقلالهم. ومن ناحية ثانية، فقد تعلّمت فئات من هذه الشعوب لغة المستعمر وثقافته واستطاعت بذلك أن تكون النخبة القائدة لشؤون البلاد بعد الاستقلال. وبحكم التكوين اللغوي والثقافي لهذه الفئات فقد انتشرت بينها عقلية التعاطي مع الغرب وخفة العداء له. وعلى مستوى ثالث فالمسلمون لا يرضون عموماً عن القيم المادية وأخلاق الإباحية الجنسية التي تشيع في ا تمعات الغربية الحديثة.

وبناءً على هذه المعطيات الثقافية التي توجه تصور أحد الطرفين للآخر وتشكل تعامله معه، يمكن القول: إن العلاقة بين العالم الغربي والعالم الإسلامي المعاصرين علاقة يتخللها الكثير من التوتر والتخوف وعدم الاطمئنان. وهي ـذا المعنى ضرب من ا ا ة الخافتة التي لا يدرك معالمها ولا يعرف ثقلها حقاً إلا التحليل الذي يأخذ بعين الاعتبار مدى أهمية أثر الرموز الثقافية في عملية تقارب الشعوب أو تنافرها، وفي عملية تحالفها أو تصادمها. وهذا ما لم يقم بمناقشته هاليداي في كتابه.

لقد حاول أن يقنع القارئ بأن مسألة المواجهة بين الغرب والعالم الإسلامي مجرد أسطورة وليست حقيقة. إن منهج تحليله تغلب عليه السطحية، بينما ظاهرة المواجهة بين العالم الإسلامي والغرب ظاهرة معقدة، أي أن لها عدة مستويات. وما سميناه با ا ة الخافتة (الثقافية) بين المسلمين والعالم الغربي جزء من ظاهرة ا ا ة بوصفها كلاً مركباً ومعقداً.

إن مقولة هنتجتون حول تصادم الحضارة الغربية مع الحضارة الإسلامية على الخصوص في المستقبل تجد الكثير من المشروعية إذا نظر إليها من خلال طبيعة الرموز الثقافية التي تحدد الهويات الجماعية للشعوب وتشكل تصوراتا للآخرين ولنفسها.

المؤتمر العالمي السابع للتفكير
سنغافورة: 1-6 يونيه 1997م*

جمال بادي**

تقديم

عقد بسنغافورة في المدة من 1-6 يونيو 1997 المؤتمر العالمي السابع للتفكير وذلك باستضافة كل من:

1- المعهد الوطني للتعليم.

2- جامعة نانينق للتكنولوجيا.

وكان عدد الحضور حوالي ألفي شخص، منهم تسعمائة مدير مدرسة من سنغافورة وحدها، وقد دفعت وزارة التربية والتعليم بسنغافورة تكاليف حضورهم.

افتتح المؤتمر بكلمة من رئيس وزراء سنغافورة جه تشوك تونج، مرحباً بالضيوف ومبيناً أهداف المؤتمر ومحاوره.

ولقد كان عدد المتحدثين في المؤتمر ثلاثمائة متحدث.

وكان عدد المحاضرات الرئيسة عشرين محاضرة وعدد المحاضرات الفرعية ما يقارب ثلاثمائة محاضرة.

المشاركون

وكان أبرز المتحدثين من المهتمين بشؤون التفكير وهم:

1- أنتونيو باترو   2- إدوارد دي بونو

---

* محاضرات المؤتمر متوافرة الآن على شبكة المعلومات (الإنترنت) ويمكن الحصول عليها عن طريق العنوان التالي:
http;/www.nie.ac.sg.8000/~wwwnie/think/

** دكتوراه في أصول الدين من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة 1994، أستاذ مساعد بقسم أصول الدين ومقارنة الأديان ورئيس قسم الدراسات العامة بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

3- ميشل فلن 4- هاورد قاردنر

5- تود سايلر 6- ديفد بيركنز

7- روبرت سترنبرق 8- روبرت سوارتز

محاور المؤتمر

أما محاور المؤتمر فكانت تدور حول:

1- التفكير بلا حواجز ولا حدود. 2- التفكير النقدي والإبداعي.

3- التفكير والتعليم والتعلم. 4- التفكير: التطبيقات والمناهج والعمل الحر.

5- التفكير: رؤى مستقبلية.

وقد جرى تقديم التجارب التعليمية لبعض البلدان في مجالي التفكير النقدي والإبداعي في المراحل الدراسية المختلفة مع التركيز على المواد العملية الطبيعية كالرياضيات والكيمياء والفيزياء ونحوها. وكانت أهم تلك الدول: سنغافورة، واليابان، والصين، واستراليا، وفنزويلا، وكندا، والولايات المتحدة الأمريكية، وبريطانيا.

أهم الموضوعات والقضايا المطروحة

1- مهمة المحتوى والمنهج في إثارة التفكير.
2- الذكاء المتعدد الأوجه وتطبيقاته.
3- كيفية إعداد طلبة يفكرون، وتدريبهم على التفكير.
4- المعلم ومهمته في إثارة التفكير.
5- إشاعة التفكير الإبداعي والنقدي والعملي من خلال حلّ المشكلات.
6- الاستراتيجيات والوسائل العلمية للتفكير.
7- التعامل المعقول مع الإشكاليات.
8- تحسين طرائق التفكير لدى الطلاب.
9- العوامل المتعلقة بالمدرس والتي تؤثر على أداء الطلاب ودافعيتهم في التعليم.
10- التعلم من خلال التفكير في الفصل.
11- إعداد المعلمين ومهمتهم في إثارة التفكير.
12- الذكاء: ما هو؟ وما طرائق تنميته؟

13- استعمال أساليب التفكير النقدي في تدريس الأدب.
14- الإبداع والمقرر الدراسي: التدريب على الإبداع من خلال حل المشكلات.
15- القصص مصدراً للإشكاليات الإبداعية لطلاب المرحلة المتوسطة.
16- المراحل الحساسة لتطور الإبداع لدى الأطفال.
17- الدافعية، والمعلومات، والتدريب، وأثرها على الأداء المبدع.
18- العمر والجنس بوصفهما محددات للتفكير المبدع.
19- طرائق التعليم واستراتيجياته ودوافعه وأهميتها في العملية التربوية والتعليمية.
20- نشر الإبداع وتعليمه من خلال نوعية الأسئلة.
21- دمج النقد والإبداع في محتوى الدرس.
22- تحسي التفكير والإبداع من خلال تدريس الرياضيات.
23- تدريس التفكير النقدي من خلال الرسم والفنون.
24- القارئ مصححاً ومقّوماً.
25- تعليم الفنون لتحسين التفكير الإبداعي.
26- تقويم طرائق التفكير وتطبيقا ا.
27- مراعاة الفروق الفردية في التفكير النقدي من خلال مستوى القدرات الكتابية الإقناعية.
28- الأبعاد المؤثرة للأفكار من خلال التأمل وتغير التصورات والقياس.
29- مهمة الاستراتيجيات العاطفية في تحسين التفكير.
30- وسائل التفكير للقراءة والكتابة.
31- تعليم الكتابة لأجل التفكير النقدي.
32- استراتيجيات تعلم اللغة ومهمة تفكير المعلم.
33- البراهين المنطقية.
34- تفكير الأطفال أثناء الجدل.
35- التعليل الرياضي.
36- استراتيجيات لاستعمال مستويات عالية من الأسئلة بالفصل.
37- العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية: اجتماع أم افتراق؟

38- العوامل المرتبطة بتصور الأساتذة لوسائل حل المشاكلات.
39- التأمل وسيلة للتعلم.
40- أثر التعليم البدني اليومي على مستوى أداء طلاب المرحلة الثامنة.
41- تعليم الوالدين (الآباء والأمهات).
42- تدريب الأساتذة على دمج وسائل التفكير في محتوى الدرس.
43- الحل الفعال للمشكلات.
44- تعليم التفكير في الفصل من خلال الأسئلة.
45- تدريب الطلاب على طرح الأسئلة.
46- تنشئة جيل مفكر: مهمة مهارات القراءة والاتصال في الإنجليزية.
47- تحسين التفكير الإبداعي من خلال تدريس مهارات القراءة.
48- اللغة والفكر.
49- قيمة البحث الجيد في مجال التعليم.
50- عوائق التفكير.
51- اختمار التفكير في إعداد الأستاذ لدرسه.
52- كيفية استعمال الخرائط الدماغية لتنمية الذاكرة.
53- التعليم: التفكير للغد وليس للأمس.
54- استعمالات التفكير التأملي.
55- تحقيق التفكير النقدي والإبداعي في الفصل.
56- مهمة التخيل في التفكير والتعليم.
57- تدريس وسائل التدليل التحليلي.
58- خرائط التفكير وتنمية الذاكرة باستعمال الخرائط الدفاعية.
59- اتخاذ القرار الاستراتيجي في المؤسسات.
60- التفكير الاستراتيجي في المؤسسات.
61- التفكير للكتابة، والكتابة للتفكير.
62- طرائق التفكير المطبقة على القوى المتغيرة.
63- فهم النص وتحليله واستراتيجيات القراءة.
64- مستويات الاستنباط خلال القراءة.
65- تحدي الإخفاق.

66- كيفية تخطي الحواجز الشخصية خلال التعلم.

67- العلاقة المتبادلة بين الأنشطة اللغوية والأنشطة الذهنية.

وفيما يأتي ملخص لم طرح من القضايا والأفكار في المؤتمر:

1- كان أول المتحدثين حول الموضوع إدوارد دي بونو أستاذ الفكر الإبداعي وأحد رواده المعاصرين. وقد أكد في كلمته أهمية "التصور" في عملية "التفكير"، وذكر أن تركيز الناس في السابق كان على: المنطق، والبراهين الرياضية، والإحصاء ونحوها أكثر من عنايتهم بالتصور.

ويبين أن التصور إذا كان سقيماً أو فاسداً فإن الناتج الفكري سيكون سقيماً مهما كانت جودة المنطق المستعمل وصحته.

ثم تحدث عن طبيعة "التصور" وديناميكية تشكله وكيف يمكن الإفادة من ذلك في التخطيط لوسائل التفكير حتى تكون سهلة وعملية وفعالة.

2- أما الأستاذ هاورد قاردنر عالم النفس الأمريكي الشهير طرح تقسيماً جديداً للذكاء، وقدم نظرية "الذكاء المتعدد"، وفي أطروحته قسم الذكاء إلى ثمانية أصناف:

أ- الذكاء اللغوي.

ب- الذكاء المنطقي (الرياضي).

ج- الذكاء الموسيقي.

د- الذكاء الفضائي (المكاني) "Spatial".

هـ- ذكاء التحكم في الجسم (الألعاب الرياضية، الباليه،... إلخ).

و- الذكاء في العلاقات الشخصية (Interpersonal). (القادة، الأساتذة، الممثلون).

ز- الذكاء في فهم الذات (Interpersonal).

ح- الذكاء المتعلق بفهم الطبيعة والحيوانات والنباتات.

ط- الذكاء الوجودي (Existential).

وأشار في كلمته أما أعضاء المؤتمر إلى أن المبدعين يتميزون بالخصائص الآتية:

أ- قضاء وقت في التأمل والفكر.

ب- تقوية وتفعيل ما يتقنون ويحسنون.

ج- تحويل الإخفاق إلى تجربة تعليمية مفيدة.

ومما طرح من اللفتات التربوية قوله: (إن أهم لحظة في تعليم الطفل هي لحظة تبلور الأفكار، وذلك عندما يربط الطفل قضية بشيء يستدعي الفضول والاهتمام، ويحفز إلى الاستكشاف الأبعد).

3- أما روبرت سوارتز أستاذ علم النفس بجامعة ماسوشوتس الأمريكية والمدير التنفيذي للمركز الوطني لتعليم التفكير بالولاية المذكورة فقد تركزت كلمته على (كيفية صهر التفكير الإبداعي والنقدي في المنهج الدراسي).

وافتتح كلمته بقول برتراندرسل: (كثير من الناس قد يفضل الموت على التفكير، وفي الحقيقة هم يفعلون ذلك).

وقد ركز في محاضرته على استعمال وسيلة التعرف على "أوجه الشبه والاختلاف" بين الأشياء بوصفها أداة فعالة لتيسير العلوم الطبيعية على الخصوص، وقد طبق هو نفسه ذلك عملياً في كتاب أصدره مؤخراً بعنوان:

(Infusing Creative and Critical Thinking into Content Instruction)

ونبه المحاضر على نوعين من المقارنات:

أ- المقارنة المفتوحة.

ب- المقارنة المركزة.

وقد طبق الأخيرة أسلوباً لـ (كتابة رسالة) أو (تلخيص قصة) وقد لاحظ عند تدريسه هذا الأسلوب للطلاب تحسن مستوى كتابتهم.

4- أما الأستاذ مايكل فولن مدير معهد أونتاريو الجديد في الدراسات التربوية بجامعة تورونتو بكندا، فكان حديثه عن (تعليم الأساتذة)، ودعا إلى إحداث تغيير في العملية التعليمية على مستوى المؤسسات والمدارس والجامعات فيما يتعلق بالناحية العملية التطبيقية لا من الناحية النظرية الفلسفية.

وأكد أهمية العناية بالبيئة التي تحيط بالأساتذة والسعي لجعلها بيئة إيجابية، وإزكاء روح الفريق والتعاون بينهم، ومجانبة الفردية والتجمعات الفرعية والجيوب.

وبناء على دعوته إلى التعبير نصح بإعادة النظر في المناهج والمواد وجداولها كما أكد أهمية الكيفية التي يقضي الأساتذة –غالباً- ا وقتهم في المدرسة، أو الجامعة، وأن يكون ذلك في النافع المفيد.

وأشار إلى أن معظم الجهد المبذول من الأساتذة كثيراً ما يكون في داخل قاعات الدرس، أما خارجها فيكون عادة للنقاهة!

ثم بين الحاجة إلى التدريب، والتخطيط، ووضع السياسات التعليمية المناسبة للقيام بمثل ذلك التغيير.

كما أكد الاهتمام بالجانب الأخلاقي والروحي للأساتذة، ووجوب تنمية مهارا م في الاتصال والعلاقات.

5- أما تود سيلر أستاذ علم النفس، والمتخصص في الإبداع الفني البصري (Visual Artist)، ومؤسس شركة متخصصة في تطوير البرامج التعليمية الابتكارية للإعلام (Multi Media)، فقد تحدث عن "فن التعلم والاتصال". وعرف الذكاء بأنه: (القدرة على رؤية الأشياء والرؤية من خلالها).

وتتلخص نظريته الإبداعية في أن المبدع لديه المقدرة على النظر إلى منظر طبيعي جميل، أو أي منظر شيق عجيب ليصنع منه فكرة تطبيقية مفيدة في الحياة. أو كيف يستطيع المبدع من تأمله لمنظر طبيعي جميل خلاب أن يولد فكرة مبدعة في عالم الفن والديكور أو الهندسة المعمارية وغير ذلك، وأكد الحاجة إلى إيجاد "بيوت مفكرة" و" بيئات مفكرة".

6- أما روبرت سترنبرك أستاذ علم النفس والتربية بجامعة ييل (Yale) الأمريكية فقد تحدث عن خمس عشرة طريقة لتربية الإبداع وتعزيزه وهي إجمالاً:

1- الدعوة إلى أن ينقد الشخص أفكاره وأن يقوم بالتبشير ا بنفسه.
2- البعد عن الجمود، وتدريب النفس على رؤية الأشياء من زوايا مختلفة.
3- أهمية الشخصية.
4- أهمية الدافعية.
5- المثابرة والمواظبة والدأب.
6- الرغبة في مواجهة التحديات.
7- المقدرة على تحمل الغموض والالتباس.
8- الرغبة في "النضج".
9- الثقة في النفس.
10- أن تحب ما تفعله وتقوم به.
11- أثر التفكير بعيد المدى.
12- السماح والتشجيع للأخطاء، بل حتى الفشل مع عدم تكرارها.
13- التمتع بالروح الرياضية الفكاهية.

14- إعطاء الوقت الكافي (تقدير عامل الزمن).

15- لا يكفي الحديث عن الإبداع بل المهم تطبيقه عملياً والقيام به.

7- أما ديفيد بيركنـز أستاذ علم النفس بجامعة هارفرد فتحدث عما أسماه بـ "منطقية التبصر أو البصيرة" (The Logic of Insight). وعرف الإبداع بأنه (غير المعقول ولكن بطريقة منطقية). وذكر بأن المشكلات العويصة كانت تحل بوساطة انتظار "الحظ". وقد قسم المشكلات إلى أربعة أنواع من حيث عوائق حلها التي فضل استعمال مصطلح "الفخ" أو "المصيدة" للتعبير عنها. واستعمل الاستعارة من الطبيعة في وصفها فهي على التوالي:

فخ القفر أو البرية (Wilderness)، فخ الوادي الضيق (Canyon)، فخ الواحة (Oasis)، وأخيراً فخ السهل الواسع (Plateau).

وفي إطار تقديم الحلول والمخارج من تلك (الفخاخ) أكد بيركنـز أهمية:

أ- النظر في المشكلة جزئية بجزئية بطريقة منتظمة والبعد عن التكرار.

ب- البحث عن أي إشارات خفية بين الإشارات الواضحة الجلية لإيجاد إطار وصفي آخر للمشكلة.

ج- البحث عن حلول أخرى للمشكلة.

د- البحث عن تعريفات أخرى للمشكلة من شأ ا أن تغير حدود تركيبها أو شكلها العام.

هـ- البحث عن بدائل أخرى للحل.

و- التفكير في الحل "العكسي".

8- في مجال الخبرات العملية قدمت بعض الدول ملخصاً لتجار ا في ميدان تدريس "التفكير". ومن تلك الدول "فنـزويلا" التي خاضت التجربة على قناعة منها بأن الولايات المتحدة لم تصل إلى ما وصلت إليه من التقدم التقني إلا باهتمامها بتدريس "الإبداع الفكري" أو "التفكير الإبداعي".

وقد بدأت تجربتهم في سنة 1983 بطلاب الحضانة والابتدائية. وكانت أهم أهداف التجربة:

1- تنمية السلوك الإيجابي والبناء لدى الطلاب.

2- تعليم التفكير من خلال الألعاب.

وقد استعملوا منهجاً ديناميكياً، ودربوا الأساتذة وأعدوهم من خلال برامج تدريب ومراكز عمل، وحرصوا على المتابعة والتقويم المستمر للتجربة. وذكروا بأ م أفادوا من كتابات دي بونو في الموضوع.

وقد نجح المشروع وطُور لتتسع دائرته إلى عمل مشروع "لخدمة ا تمع" من خلال إنشاء نادي المفكرين.

أما التجربة الأسترالية فيستفاد منها في الخلل الذي حصل في مستوى التطبيق العملي من جهة، والذي كان بخلاف ما تدعيه وتصبو إليه الجهات المسؤولة من جهة أخرى.

ومما وصلت إليه الباحثة التي قدمت التجربة: "أن التدريس الجيد عملية غير مقدرة، وغير مشجعة من قبل إدارة الجامعات، وأن كل ما توليه الجامعات اهتمامها النشر والتأليف، ولذلك فالترقيات الأكاديمية مبنية على ذلك فحسب".

أما التجربة السنغافورية فيلاحظ جيداً أ ا قطعت مشواراً طيباً في الإفادة من الفكر الإبداعي على مستوى المعاهد التقنية والجامعات التي تدرس المواد العلمية التطبيقية كالهندسة والكمبيوتر ونحوها.

9- دعت الكندية إليزابيت داود زويل أحد المدراء التنفيذيين لبرامج الأمم المتحدة عن البيئة (UNEP) إلى أن ينال الاهتمام بالبيئة حظاً ونصيباً من التفكير، وأن يتحول ذلك إلى هم عالمي، وأن يدرج ضمن البرامج التعليمية مستقبلاً.

وقد نبهت إلى الأخطار الكثيرة التي دد البيئة كتلوث الماء والهواء وازدياد العادم الكيميائي.

ودعت إلى ما أسمته بـ (أخلاق البيئة) (Environmental Ethics) .

10- استدل بعض المحاضرين على أهمية تدريس "التفكير النقدي والإبداعي" بقول بيركنـز: "إذا كان التفكير لا يمكن تدريسه، ونحن نحاول فعل ذلك، فسوف تضيع الجهود والأوقات. أما إذا كان تدريسه ممكناً، وأخفقنا في محاولة ذلك، فإن الثمن سيكون أجيالاً من الطلاب مقدر م على التفكير الجيد أقل مما كان ممكناً. وبناءً على ذلك فحري بنا أن نعتقد أن التفكير يمكن تدريسه، ولنحاول جاهدين وبلك ما في وسعنا القيام بذلك، ولندع التجربة تثبت خطأنا إذا لزم ذلك".

11- من القضايا العامة الأخرى التي طرحت في المؤتمر:

أ- ضرورة الاهتمام بتنمية التفكير وتحفيزه داخل الفصل الدراسي وذلك بوساطة:

1- إثارة الأسئلة الموجهة، وخاصة سؤال الطلاب عن آرائهم وتشجيعهم على الاستنباط والاستنتاج.

2- تنويع الأسئلة.

3- تشجيع الطلاب على أن يسألوا هم بأنفسهم، ورفع مستوى يقظتهم أو اهتمامهم بالمستويات المختلفة للأسئلة.

ت- المحتوى ليس مقصوداً لذاته بل المقصود كيفية الإفادة منه في الحياة.

ج-رفع مستوى أنظمة الامتحانات.

د- التقويم المستمر.

هـ- العناية بالمناهج التعليمية وتحسين مستواها لتواكب الإصلاح التعليمي.

و- قال أحد المحاضرين: لو خرج الطلاب بإثارة عشرين سؤالاً كان أفضل من خروجهم بعشرين جواباً.

ز- الاهتمام بنوعية الأسئلة التي تمكّن من الاستيعاب نحو:

- ما الأشياء التي لا زالت بحاجة إلى فهمها عن كذا...؟
- ماذا أحتاج أن أعرفه عن...؟
- ما درجة جودة الدليل المستعمل للبرهنة على...؟
- لماذا هذه المنهجية؟
- ما النتيجة المستخلصة؟
- ماذا تظن سيقع لو...؟
- ما المثال الجديد على...؟

واقترح المحاضر تكليف الطلاب بواجبات يقومون فيها بتوجيه (3-5) أسئلة مثلاً عن قضية ما.

أو يكلفون بعد نهاية كل درس أن يكتبوا أسئلة عن ذلك الدرس.

أو تقرأ عليهم قطعة، ثم يطالبون بوضع أسئلة عنها قدر استطاعتهم.

في البداية قد يتردد الطلاب ويشعرون بالحرج، ولكن مع آخر الفصل الدراسي سيشعر معظمهم أنه قد استفاد.

ح- العناية بالتقويم المستمر والمتنوع والشامل وذلك من خلال:

1- إيجاد نظام أو أنظمة للتقويم.

2- العناية بمعايير التقويم.

3- العناية بأنواع الامتحانات وطريقة بناء الأسئلة.

4- إعلام الطلاب بما ينتظر منهم وعلى أي أساس سيكون تقويم جهدهم؟

5- الملاحظة أداة للتقويم.

6- البحوث الموجهة أداة للتقويم.

ط- يجب أن تكون الكتب والمراجع للمادة الدراسية محققة للأهداف المرادة من المادة، مع أهمية تحليل المادة العلمية التي تدرسها.

ي- ضرورة التناسق والانسجام بين ما ندرسه وما نقوم به.

ك- تعليم الطلاب طريقة تقويم أنفسهم تقويماً سليماً صحيحاً.

ل- طريقة تقويم كل طالب في الأمور الآتية:

1- الدافعية.

2- المثابرة.

3- الاستماع إلى الآخرين.

4- الانتباه لما يجري في ذهنه من خطوات أثناء تفكيره.

وأخيراً يلاحظ من الموضوعات والقضايا والأفكار المطروحة في المؤتمر، الاهتمام بالناحية التعليمية على المستويات كافة، ونقل "التفكير النقدي والإبداعي" إلى الناحية العلمية التطبيقية لرفع مستوى التحصيل العلمي للطلاب، و يئتهم لمستقبل حافل بالتغيرات والمستجدات والإشكاليات.

ومما يؤسف له أن حضور فعاليات المؤتمر على المستوى الإسلامي كان ضعيفاً للغاية مما يعكس قلة الاهتمام بمثل هذا الموضوع الحيوي فهل يتنبه لذلك المسلمون قبل فوات الأوان؟

ذلك ما نرجوه ونأمله. ولعل في هذا التعريف ذا المؤتمر ومحاوره حافزاً على ذلك.

ببليوغرافيا

الإرشاد والعلاج النفسيان في الفكر الإسلامي المعاصر (1977-1997)

محي الدين عطية*

مقدمة

أعدت هذه القائمة لخدمة الباحثين في ميدان علم النفس بوجه عام، والإرشاد النفسي بوجه خاص، سواء منهم من كان منشغلاً بتأصيل ا ال إسلامياً، ومن كان منصرفاً عن ذلك لهدف النبيل، عن زهد فيه، أو جهل به، أو غفلة عن منجزاته وتطوره، لعله إذ يطلع على جهود زملائه وإسهاما م، أن ينشرح صدره للانضمام إليهم.

لقد ضمت القائمة أعمالاً مختارة في مجال "الإرشاد والعلاج النفسيين" بمنظور إسلامي، فكراً وممارسة، منها ما ضمه كتاب، ومنها ما كان أطروحة جامعية، ومنها ما كان بحثاً شارك به كاتبه في ندوة أو مؤتمر علمي متخصص، أو نشره في إحدى الدوريات العربية المحكمة، وذلك خلال السنوات العشر الماضية.

لقد بلغ عدد المداخل المختارة ستين مدخلاً، وهو عدد يبشر بالاهتمام والمتابعة المتزايدين ـذا ا ال المعرفي. كما أن مجموعة الباحثين والمشرفين الذين أسهموا في هذه الأعمال، يشكلون رصيداً حضارياً للأمة الإسلامية، على اختلاف اجتهادا م ومواقعهم واهتماما م. كما يمثلون -بتجميعهم في قائمة واحدة- حافزاً قوياً ودعوة مفتوحة للباحثين أن يواصلوا المسيرة التي بدؤوها: مسيرة استرداد الهوية الإسلامية لعلوم الأمة ومعارفها، وصبغ حيا ا الاجتماعية بصبغة الله التي أرادها لعباده، ﴿ومن أحسن مِن اللهِ صِبغةً ونحن له عابِدونَ﴾ (البقرة: 138).

---

* دبلوم الدراسات العليا في التسويق من جامعة القاهرة، 1964. مستشار أكاديمي بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية.

رؤوس الموضوعات

الإرشاد النفسي

1- أبو حويج، مران: "الإرشاد التربوي في الفكر الإسلامي: دراسة تحليلية لأسس الصحة النفسية عند مسكويه "ا لمة العربية للعلوم الإنسانية" س8: ع31، (1988/6)، ص 130-164.

2- أبو النصر، حمزة حمزة: تزكية النفس: المعنى، العوائق، طنطا: دار الصحابة للتراث والنشر والتحقيق والتوزيع، 1994، 79ص، 24سم.

3- بطران، إبراهيم سالم: المنهج النبوي الشريف في تربية الجوانب الخلقية والنفسية والعقلية، إربد: جامعة اليرموك، 1991، 127 ورقة، ماجستير [إشراف حسن جابر بني خالد، وتوفيق أحمد مرعي].

4- الشناوي، محمد محروس: "الإرشاد النفسي من منظور إسلامي" في: ندوة نحو علم نفس إسلامي، 1989 القاهرة.

5- صبحي، سيد: "جماعة المعلم والمرشد كنموذج للإرشاد النفسي الإسلامي" في: المؤتمر العالمي الخامس للتربية الإسلامية، 1987 القاهرة.

6- القطحاني، محمد بن سعيد (محقق): تزكية النفس لشيخ الإسلام ابن تيمية، بيروت: دار المسلم، 1995، 98ص.

7- مساعدة، عبد الحميد أحمد: "دور التوجيه والإرشاد الإسلامي في مواجهة مشكلات الشباب الجامعي" في: مؤتمر تطوير برامج وخدمات الرعاية الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي، 1995 الإسكندرية.

الانحراف

8- رمضان، السيد محمد: "التدخل العلاجي الإسلامي لخدمة الفرد في محيط معاملة ا .رمين" في" مؤتمر برنامج وخدمات الرعاية الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي، 1995 الإسكندرية.

9- سعيد، هشام عبد المحسن: أساليب حماية النشء من الانحراف في المنهج الإسلامي، الرياض: المعهد العالي للعلوم الأمنية، 1992، ماجستير.

10- الصنيع، صالح بن إبراهيم: العلاقة بين مستوى التدين والسلوك الإجرامي، الرياض: قسم علم النفس بكلية العلوم الاجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1989، ماجستير، [إشراف: إبراهيم وجيه عبد الله].

الانفعالات النفسية

11- الزناتي، عبد المحيي، وطاهر حسن خليل، وماجدة محمد خفاجي: "الإسراف في الانفعالات النفسية ومردوده على صحة الإنسان: في: المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة، 1987 القاهرة.

12- فلاتة، عبد الحي عمر: التوجيه الإسلامي للجانب الانفعالي من السلوك الإنساني، المدينة المنورة: قسم الدعوة بكلية الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية، 1992، دكتوراه.

التخلف العقلي

13- الغريب، عبد العزيز بن علي: "الإعاقة العقلية: مفهومهما وأسبا ا وسبل علاجها في التراث الإسلامي" في: مؤتمر تطوير برامج وخدمات الرعاية الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي، 1995 الإسكندرية.

التكيف النفسي

14- حسيب، باكينار حسن: "العلاقة بين القيم الدينية الخلقية والتوافق النفسي لدى طلاب الجامعة: في: مجلة كلية التربية، (الزقازيق) س3: ع7، (1988/9).

15- قطب، محمد: "أثر الإيمان في التوافق النفسي للفرد:، في: ندوة علم النفس والإسلام، 1987 الرياض.

السلوك الإنساني

16- التميمي، عبد الجليل: العقيدة وأثرها في السلوك الإنساني، تونس: دار السنابل للثقافة والعلوم، 1989، 47ص؛ 21سم.

17- طعيمة، صابر: الأدب النبوي في ضوء علم الحديث: دراسة في علم السلوك الإسلامي، بيروت: دار الجيل، 1987، 208ص؛ 24سم.

18- الطيب، حسن عبد الرحيم: "أهمية الظواهر فوق الحاسية في بلورة المنهج السلوكي الإسلامي"، 240ص، في: المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي عن المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، 1987 الخرطوم.

19- عبد الجابر، محمد محمود: الإسلام وعلم النفس: منهج الإسلام في تفسير السلوك: الرياض: مكتبة الصفحات الذهنية، 1989، 413ص؛ 24سم.

20- الكتاني، إدريس: "الآثار السلبية لمشاهد العنف والإجرام في التلفزيون والسينما على السلوك الإنساني"، ا لة العربية للدفاع الاجتماعي، (الرباط)، ع22، 1987، ص65-76.

21- المعلمي، يحيى عبد الله: آداب السلوك الاجتماعي في سورة الحجرات، الرياض: دار المعلمين للنشر، 1995، 40ص.

22- المهاجري، فاطمة عبد الحق: السلوك الديني في الإسلام وعلاقته بمفهوم الذات لدى طالبات جامعة أم القرى، مكة المكرمة: قسم علم النفس بكلية التربية بجامعة أم القرى، 1990، ماجستير.

الشخصية

23- عفيفي، السيد عبد الفتاح: "الشخصية الإسلامية: مقومات وأساليب تنميتها" في: المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية: ميادين ومجالات الخدمة الاجتماعية بنظرة إسلامية، 1993، القاهرة.

24- علي، سعيد إسماعيل: "شخصية المسلم بين السواء والمرض" مجلة المسلم المعاصر، س21، ع82 (1977)، ص 7-40.

25- محمد فضل، أسماء علي: أثر العبادة التربوي في تكوين الشخصية وتحديد السلوك: مكة المكرمة: نادي مكة الثقافي الأدبي، 1993، 159ص، [مطبوعات نادي مكة الثقافي الأدبي؛ 85].

26- ياركندي، قدرية حامد: النفس الأمارة بالسوء وعلاقتها ببعض متغيرات الشخصية، مكة المكرمة: قسم التربية وعلم النفس بكلية التربية للبنات، 1989، دكتوراه.

الصحة الجنسية

27- العدوى، محمد عبد العليم: "من آداب الإسلام في العلاقة الجنسية السوية" في: المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة، 1987 القاهرة.

الصحة النفسية

28- أبو غدة، عبد الستار: بحوث في الفقه الطبي والصحة النفسية من منظور إسلامي، القاهرة: دار الأقصى، 1991، 286ص.

29- زيعور، علي: " الاجتهادانية منهج المناهج ورؤية ضرامية للوجود والصحة العقلية: إقامة علم الاجتهاد على السببية والقوانين والاستقلال"، مجلة الاجتهاد، (بيروت)، س3: ع10، 11، (شتاء وربيع 1991)، ص 267-321.

30- زيعور، علي: "مكانة الصحة النفسية والعلاج النفسي في علم المدن الإسلامية"، مجلة الاجتهاد، (بيروت)، س2: ع7 (ربيع 1990)، ص 103-132.

31- صبيح، سيد: الرضا فمن يرتضى: دراسات في الصحة النفسية، القاهرة: المؤلف، 1987-74 ص؛ 20 سم.

32- العلي، محمد تيسير: الصلة بالله وأثرها في تربية النفس، إربد: جامعة اليرموك، 1992-129 ورقة، ماجستير [إشراف عبد ا يد السامرائي].

33- مرسي، كمال إبراهيم: "تعريفات الصحة النفسية في الإسلام وعلم النفس" في: المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي عن المنهجية والعلوم السلوكية والتربوية، 1987 الخرطوم.

34- مرسي، كمال إبراهيم: "تنمية الصحة النفسية، مسؤوليات الفرد في الإسلام وعلم النفس"، مجلة المسلم المعاصر، ص 14، ع54 (1989)، ص 35-66.

35- مرسي، كمال إبراهيم: العلاقة الزوجية والصحة النفسية في الإسلام وعلم النفس، الكويت: دار القلم، 1991، 360ص؛ 24سم.

36- النبهان، محمد فاروق: "مفهوم الصحة النفسية لدى كل من مسكويه والغزالي: في: المؤتمر العالمي للفكر الإسلامي عن المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، ص 14، 1987 الخرطوم.

الطب النفسي

37- التركي، جمال: "الاطمئنان والاضطراب النفسي من وجهة نظر إسلامية" في: المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة والقضايا الطبية، 1987 القاهرة.

38- الجلبي، قتيبة سالم: الطب النفسي والقضاء: في أسس الطب النفسي الشرعي، راجعه صالح بن سعد اللحيدان، قد له أحمد عكاشة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 263،1994ص؛ 21سم.

39- عسيري، مسفر عامر: دراسة مقارنة للفروق بين ذوي الاضطرابات النفسية والعصبية والأسوياء في مستوى التدين في الإسلام. مكة المكرمة، قسم علم النفس بكلية التربية بجامعة أم القرى، 1991م، ماجستير.

40- العلبي، محيي الدين طالو: الطب الإسلامي: العقلي-النفسي-الجسمي، دمشق: دار ابن كثير، 1992، 256ص.

41- مكي، عباس: "حول الاضطرابات النفسانية والانحرافات الأخلاقية عند الشباب العربي المسلم" مجلة الفكر العربي، (بيروت) س8: ع47 (1987/8)، ص 64-70.

42- مهدي، محمد عبد الفتاح: العلاج النفسي في ضوء الإسلام، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1990، 190ص.

43- يعقوب، سعيد: علم النفس والطب النفسي عند العرب، دمشق: دار الجليل، 1991-195ص؛ 20سم.

الطبيعة البشرية

44- أبو سعدة، محمد حسني: الآثار السينوية في مذهب الغزالي في النفس الإنسانية، القاهرة: دار أبو حربية للطباعة، 1991، 190ص.

45- جوانة، سامية سعيد: النفس الإنسانية ووسائل تزكيتها في ضوء القرآن، مكة المكرمة: قسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية للبنات، 1992، ماجستير.

46- الدباغ، عفاف إبراهيم: "المنظور الإسلامي للطبيعة الإنسانية" في: ندوة التأصيل الإسلامي للخدمات الاجتماعية، 1991 القاهرة.

47- عشوي، مصطفى: "تصور الطبيعة الإنسانية من منظور نفسي مقارن" مجلة إسلامية المعرفة. س2: ع6 (1996)، ص 37-68.

الفراغ

48- منصور، عبد ا يد سيد: توجيه وإرشاد الشباب المسلم نحو قضاء وقت الفراغ، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1991، 209ص، [دعوة الحق؛ 107].

القلق

49- الشويعر، طريفة سعود: الالتزام الديني في الإسلام وعلاقته بقلق الموت: جدة: قسم التربية وعلم النفس بكلية التربية للبنات، 1989، دكتوراه.

المخدرات

50- الإسلام وقضايا الإدمان والسموم البيضاء، القاهرة: وزارة الأوقاف، الإدارة العامة للإرشاد، المكتب الفني، 1988، 527ص.

51- خليل، حسن محمود: المسكرات والمخدرات: مضارهما وعلاجهما وحك الشرع فيهما. القاهرة: المؤلف، 1989، 111ص.

52- الزيد، عبد العزيز محمد: "الحشيش وجهود حكام وعلماء المسلمين في مواجهته"، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة (الرياض) س 3: ع9، (1991/4)، ص 152-167.

53- سليم، سلوى علي: الإسلام والمخدرات: دراسة سسيولوجية لأثر التغير الاجتماعي على تعاطي الشباب للمخدرات، القاهرة: مكتبة وهبة، 1989، 268ص.

54- شقير، حسن جبر: العلاج الإسلامي الحاسم للإدمان أخطر الأمراض الاجتماعية على الإنسان، القاهرة: مطبعة الحسين الإسلامية، 1990-144ص.

55- عبد القادر، عبد المنعم: "الإسلام يعالج الإدمان: في: المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة والقضايا الطبية"، 1987 القاهرة.

56- غباري، محمد سلامة: الإدمان: أسبابه ونتائجه وعلاجه: دراسة ميدانية، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 1991، 157ص، 24سم.

57- محمد، محمد شوكت: المخدرات: آثارها السلبية ومواجهتها، الرياض: 1987، 92ص.

المراهقة

58- الخليل، حمد عارف: الشعور بالأمن النفسي عند الطلبة المراهقين في الأسر متعددة الزوجات، عمان: قسم الإرشاد والتوجيه بكلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية، 1991، ماجستير: [إشراف: رياض يعقوب].

59- الزعبلاوي، محمد السيد: تربية المراهق بين الإسلام وعلم النفس، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، والرياض: مكتبة التوبة، 1994، 579ص؛ 24سم.

60- النغمشي، عبد العزيز محمد: المراهقون: دراسة نفسية إسلامية للآباء والمعلمين والدعاة، ط2، الرياض: دار المسلم للنشر والتوزيع، 1993-1994، 180ص؛ 24سم.

كشاف المؤلفين والمشرفين

ي

لائحة المؤتمرات والندوات

- مؤتمر تطوير برامج وخدمات الرعاية الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي.

الإسكندرية: المعهد العالي للخدمة الاجتماعية بالإسكندرية، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة، 1995.

- المؤتمر العالمي للفكر الإسلامي للخدمة الاجتماعية: ميادين ومجالات الخدمة الاجتماعية بنظرة إسلامية.

القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة، 1993.

- المؤتمر العالمي الخامس للتربية الإسلامي.

القاهرة: جميعة الشباب المسلمين العالمية، 1987.

- المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة الخرطوم، يناير 1987.

- ندوة نحو علم نفس إسلامي.

القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بالتعاون مع الجمعية العربية للتربية الإسلامية، 1989.

مراجع القائمة

- الببليوغرافية الوطنية الأردنية: جمعية المكتبات الأردنية والمكتبة الوطنية.
- الببليوغرافية الوطنية السعودية: مكتبة الملك فهد الوطنية.
- دليل الرسائل الجامعة 1413/1389هـ، أحمد تمراز، عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- دليل الرسائل الجامعية في المملكة العربية السعودية: زيد عبد المحسن، مركز الملك فيصل للبحوث الإسلامية.

- دليل الرسائل الجامعة المودعة من الجامعات العربية في مكتبة الجامعة الوطنية.
- دليل المؤلفات الإسلامية في المملكة العربية السعودية، 1409/1400هـ: محمد خير رمضان يوسف.
- سجل المطبوعات التونسية: الببليوغرافية الوطنية، دار الكتب الوطنية.
- مجلة عالم الكتاب: الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة.
- مجلة عالم الكتب: دار ثقيف للنشر والتأليف بالرياض.
- مجلة الكتاب المغربي: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة بالرباط.
- مجلة المسلم المعاصر: مؤسسة المسلم المعاصر ببيروت.
- ملخصات رسائل الماجستير بالجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية.
- موسوعة المصادر الإسلامية: عبد الجبار الرفاعي، قم، إيران.